ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

SEMINARIO DE FILOSOFÍA EN MÉXICO

COLEGIO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SEMINARIOS

ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

MARIO DE LA CUEVA
MIGUEL LEÓN-PORTILLA
EDMUNDO O'GORMAN
JOSÉ M. GALLEGOS ROCAFULL
RAFAEL MORENO
LUIS VILLORO
ABELARDO VILLEGAS
LEOPOLDO ZEA
FERNANDO SALMERÓN
RAMÓN XIRAU

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
IMPRENTA UNIVERSITARIA 1935-1985

Primera edición: 1963
Segunda edición: 1973
Tercera edición: 1980
Cuarta edición: 1985

DR © 1985. Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968-58-2811-3 (Tercera edición)
ISBN 968-837-292-7 (Cuarta edición)

PRÓLOGO

En la segunda semana del mes de septiembre de este año de mil novecientos sesenta y tres, se reunirán en la ciudad de México pensadores de todos los pueblos, naciones y Estados de nuestro planeta, para dialogar sobre algunos problemas filosóficos. El Comité Organizador del XIII Congreso Internacional de Filosofía seleccionó dos temas: El hombre *y* La crítica de nuestra época. *El primero es la cuestión perenne de la filosofía, nació con el hombre, y sólo morirá con él. El segundo es el mismo tema del hombre, analizado en relación con la circunstancia del siglo que vivimos; tiempo borrascoso el que nos depara el destino, muestra de la inconformidad del hombre, que ya no se encuentra a sí mismo en el mundo que nos legaron las generaciones pasadas; sociedad artificial en la que vive enajenado, doblegado bajo el peso de la economía y el poder estatal. Una parte de la responsabilidad pertenece al positivismo, esa concepción del mundo que tuvo la pretensión de alejar a los hombres del tema fundamental de su origen, de su esencia y de su destino, confinándoles en el campo de la ciencia, de la naturaleza y de la técnica.*

Por fortuna para la historia de la cultura, l'homme revolté *del siglo* XX *ha regresado a la filosofía; nos encontramos ante un nuevo despertar del espíritu,* otro Iluminismo, *forjador de un mundo nuevo para las generaciones nuevas.*

El XIII Congreso Internacional de Filosofía, que abordará los temas del hombre y al que corresponde marcar las nuevas rutas del pensamiento, adquiere un relieve singular, pues es la primera ocasión en que un acontecimiento filosófico universal se celebra en una nación de la América Latina, y precisamente en uno de los pueblos del Nuevo Mundo que supo hacer historia sobre las tierras de Anáhuac y Yucatán y construir una cultura: México, puede ofrecer a sus huéspedes ilustres, no las ruinas o restos de

una civilización extinguida, sino los monumentos y manuscritos más antiguos del Continente Americano, integradores de una de las bases inconmovibles sobre las que se eleva la filosofía particular del mexicano. Los pensadores visitantes se encontrarán también rodeados por un desbordamiento del Siglo de Oro español, la segunda base igualmente inconmovible de nuestro estilo de vida, una de cuyas manifestaciones fueron esta Universidad Nacional, cuatro veces centenaria. y los colegios que la precedieron, Tlaltelolco y Tiripitío. Las dos culturas, la del continente que aún no estaba bautizado y la española, se fusionaron en una síntesis, que es el alma y la vida del hombre mexicano.

El Consejo Técnico de Humanidades, que reúne a las escuelas e institutos destinados al cultivo de las grandes manifestaciones del espíritu, la vida social, la historia, el arte, la justicia y la filosofía, considerando el interés de la justa septembrina, decidió invitan a algunos de los mejores maestros y amigos de la casa de estudios, Miguel León-Portilla, Edmlndo O'Gorman, José M. Gallegos Rocafull —de quien se publica el último ensayo, escrito días antes de morir—, Rafael Moreno, Luis Villoro, Leopoldo Zea y Fernando Salmerón, para que redactaran estudios históricos de nuestra filosofía, como una ofrenda de simpatía y amor por el saber más alto y puro.

Los ensayos que se reúnen en este volumen pertenecen a la historia de la filosofía en México. Son siete estudios que consideran algunos de los principales movimientos del espíritu, aquellos sobre los cuales está construido el pensamiento filosófico mexicano. Pero no forman una historia, menos aún una historia completa, pues para cumplir este propósito hubiera sido necesario señalar todas las direcciones, también las de menor importancia, así como enjuiciar todos los autores. Faltan estudios sobre algunas corrientes de singular interés, entre ellas y en relación con la época de la dominación española, el pensamiento de Gamarra y el de los científicos del siglo XVIII, como Alzate y Bartolache; pero el lector encontrará las indicaciones para seguir por sí mismo las ideas. La obra ya clásica del maestro Samuel Ramos, Historia de la filosofía en México, no obstante haber sido superada por las múltiples investigaciones de los últimos veinte años, es un instrumento valioso de consulta. Falta

también un trabajo sobre el pensamiento del liberalismo, que revistió entre nosotros perfiles especiales, determinantes de la historia política de la nación a mediados del siglo pasado; el libro igualmente clásico de Jesús Reyes Heroles, El liberalismo mexicano, *puede usarse para suplir la laguna. Con estas limitaciones, puede decirse que el volumen proporciona una imagen actual de lo que con justicia debe llamarse filosofía mexicana.*

El primero de los ensayos, debido a la pluma del doctor Miguel Léon-Portilla, estudia la filosofía prehispánica, ofreciendo una idea del espíritu del indio que habitó los valles en que habrá de celebrarse el congreso. El artículo de Edmundo O'Gorman destaca la idea de América en los años siguientes a la conquista, así como el verdadero planteamiento, y solución, de las preguntas sobre el ser, sentido e historia del Nuevo Mundo. José M. Gallegos Rocafull y Rafael Moreno recorren el pensamiento de los siglos XVI, XVII *y* XVIII, *ligado a la doctrina católica y a la filosofía española, pero vitalizado, particularmente en el siglo* XVIII, *por el despertar de la conciencia. Luis Villoro contribuye a definir los caracteres de la generación de la independencia, señalando sus inquietudes y aspiraciones. Leopoldo Zea describe la filosofía positivista, que adquirió en Gabino Barreda y en sus compañeros y discípulos un perfil original, sirviendo como doctrina oficial a la burguesía triunfante.*

Se cierra el volumen con la exposición de las ideas de los filósofos mexicanos del siglo XX, *llevado a cabo por el rector de la Universidad Veracruzana, Fernando Salmerón, con auténtico cariño.*

El Consejo Técnico de Humanidades expresa su gratitud a las personas que hicieron posible la publicación de este libro y formula un voto emocionado por el éxito del congreso.

MARIO DE LA CUEVA,
Coordinador de Humanidades

Nota del editor

Como la primera edición no llevaba un estudio sobre el liberalismo mexicano, incluimos ahora, al final de esta tercera, un ensayo del doctor Abelardo Villegas.

EL PENSAMIENTO PREHISPÁNICO

por *Miguel León-Portilla*

Al doctor Justino Fernández,
filósofo del arte prehispánico.

SUMARIO: *Introducción. I. La aplicación del concepto de filosofía y la posibilidad de aprehender lo peculiar y propio del pensamiento náhuatl. II. Fuentes para el conocimiento de la filosofía prehispánica. III. El pensamiento de Quetzalcóatl y la cosmovisión tolteca. IV. Las categorías propias del pensamiento náhuatl. V. La figura del tlamatini. VI. El pensamiento de Nezahualcóyotl. VII. El pensamiento de Tlacaélel. VIII. Tecayehuatzin y el diálogo de "flor y canto". IX. Conclusión. Bibliografía.*

INTRODUCCIÓN

El pensamiento de los antiguos mexicanos, su propia visión del mundo y del hombre, puede conocerse a través del simbolismo de su arte y más directamente en el contenido de inscripciones, códices y textos de origen prehispánico. Actualmente esto es posible, gracias al descubrimiento y estudio, emprendido con sentido humanista en las últimas décadas, del rico legado literario de la que llamamos cultura náhuatl, que floreció por lo menos desde los tiempos toltecas (siglo IX d. C.), hasta el esplendor final de los aztecas. De esta antigua cultura de la altiplanicie central de México se conservan —más aún que en el caso de los mayas— numerosos textos en idioma indígena, expresión de antiguas formas de pensamiento.

Y no estará de más recordar que, cuando esta literatura náhuatl comenzó a ser estudiada y traducida a idiomas europeos, no faltó quien pusiera en tela de juicio su origen y autenticidad.

Ahora los numerosos trabajos del doctor Ángel Ma. Garibay K., fundados en la más rigurosa crítica documental e histórica, han desvanecido para siempre todas estas dudas. [1]

[1] Véase: Garibay K., Ángel Ma., *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., Editorial Porrúa, México, 1952-53.

El estudio y traducción de muchos de esos testimonios ha puesto de manifiesto la diversidad de temas que en ellos se tratan: hay crónicas, mitos y leyendas; himnos sagrados, cantares y poesías; leyes y ordenamientos rituales; discursos, diálogos de los antiguos sabios, así como exposiciones de sus doctrinas religiosas, de sus dudas y problemas y de lo que cabe llamar su propia visión del mundo.

Nosotros nos hemos interesado especialmente por estudiar los textos que hablan de este último punto: la visión náhuatl del mundo. Entre ellos están la relación de los mitos de las antiguas edades o "soles" que han existido, las doctrinas acerca de los rumbos del universo, del *cemanáhuac*, o sea de la tierra rodeada por las aguas inmensas, con los trece cielos o travesaños superiores y los nueve pisos inferiores con los caminos del mundo subterráneo que conducen a la región de los muertos. Igualmente aquellos textos en los que se contienen las más elaboradas doctrinas acerca de *Ometéotl*, el supremo dios de la dualidad, que es también *Tloque Nahuaque*, el dueño del cerca y del junto, así como las más personales ideas de los antiguos maestros prehispánicos, los llamados *tlamatinime*, "los que saben algo", que hablan del hombre como del posible "dueño de un rostro y un corazón"; de su existir en la tierra, "tal vez como un sueño"; de los varios significados de "flor y canto", el descubrimiento del símbolo, que puede llevar a decir "palabras con raíz" y a enseñar a mentir a lo que carece de vida: la piedra y el barro, para transformarlos en imagen de lo que el propio corazón ha percibido.

Habiendo estudiado y traducido algunos de esos textos, pudimos encontrar en ellos los moldes y estructura propios de la antigua visión prehispánica del mundo y del hombre. La trayectoria propia del pensamiento náhuatl aparece allí elaborando ya sobre los antiguos mitos y transformándolos en doctrinas religiosas, a partir sobre todo de las lucubraciones atribuidas al sabio y sacerdote Quetzalcóatl. Textos posteriores reflejan a su vez nuevas formas de evolución de ese pensamiento religioso, a partir del siglo XIV en el mundo azteca y en el de los vecinos estados de igual lengua y cultura. Finalmente, al parecer como una continuación de ese inicial proceso de racionalización, encontramos en los antiguos documentos la aparición de dudas y problemas respecto de las doctrinas religiosas y de aceptación común. Pensando en función de categorías propias, como son las de "flor y canto, rostro y corazón, ensueño y raíz, lo conveniente, lo

También Eduard Seler, desde principios de siglo se había ocupado del tema de la autenticidad de los textos de origen prehispánico. Véase principalmente: "Die religiösen Gesänge der alten Mexikaner", en *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach — und Altertumskunde*, 5 vols., Verlag A. Asher und Co. Berlin, 1902-1923, vol. II, pp. 964-1107.

recto", y otras más, aparecen los *tlamatinime*, "los que saben algo", quienes tratan de llegar a concepciones distintas para dar un sentido a su existencia dentro de un mundo amenazado siempre por fuerzas que pueden poner fin a la presente edad, al actual "sol de movimiento". Encontramos así las palabras que dejaron dichos hombres como Nezahualcóyotl, atormentado por ver que en el mundo todo es como un plumaje de quetzal que se desgarra, consciente del cambio y la muerte, y de la necesidad de poder decir palabras con raíz acerca de *Tloque Nahuaque*, el dueño del cerca y del junto. E igualmente hallamos la expresión del pensamiento, a veces antagónico, de otros *tlamatinime* que llegaron a influir poderosamente en la vida y en los ideales del mundo azteca. En más de una ocasión aparecen los sabios nahuas reunidos discutiendo sus distintos puntos de vista, como en el caso del célebre "diálogo de la flor y el canto", que tuvo lugar a fines del siglo xv en la casa del señor Tecayehuatzin, príncipe de Huexotzinco.

El acercamiento a esta rica mina de documentación, toda ella de origen prehispánico, como se mostrará al tratar de las fuentes, nos ha llevado a afirmar, en publicaciones anteriores, la existencia no ya sólo de una antigua visión náhuatl del mundo y de elaboradas doctrinas religiosas, sino también de una forma peculiar de filosofía prehispánica.[2]

La afirmación anterior, o sea la de haber aplicado el concepto de origen griego-occidental de filosofía a esa más elaborada forma de pensamiento prehispánico, ha despertado objeciones y críticas. Éstas se han dirigido no ya a la autenticidad de los textos, sino a la legitimidad de aplicar el concepto de filosofía al contenido de ellos y más aún a la posibilidad misma de encontrar un método adecuado de comprensión histórica de las formas peculiares del antiguo pensamiento náhuatl.[3]

Puesto que el presente estudio, nueva presentación resumida de lo que ha sido objeto de nuestro interés por varios años, se incluye en una obra sobre la historia de la filosofía en México, destinada

[2] Véase: León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, primera edición, 1956. Segunda edición, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959. (Edición en ruso: Moscú, 1961: edición en inglés: *Aztec Thought and Culture*, University of Oklahoma Press, Norman, 1963.)

[3] Entre los varios estudios y comentarios críticos publicados a propósito de la filosofía náhuatl, véase el del doctor Francisco Larroyo, "¿Hubo filosofía entre los pueblos precortesianos?", en *Anuario de Filosofía*, Universidad Nacional de México, vol. I, México, 1961, pp. 11-19.

Véase asimismo el comentario, desde un punto de vista diferente de Patrick Romanell, a propósito de la ya citada obra "La filosofía náhuatl", en *Hispanic American Historical Review*, vol. XXXVII, núm. 2, mayo 1957, pp. 235-236.

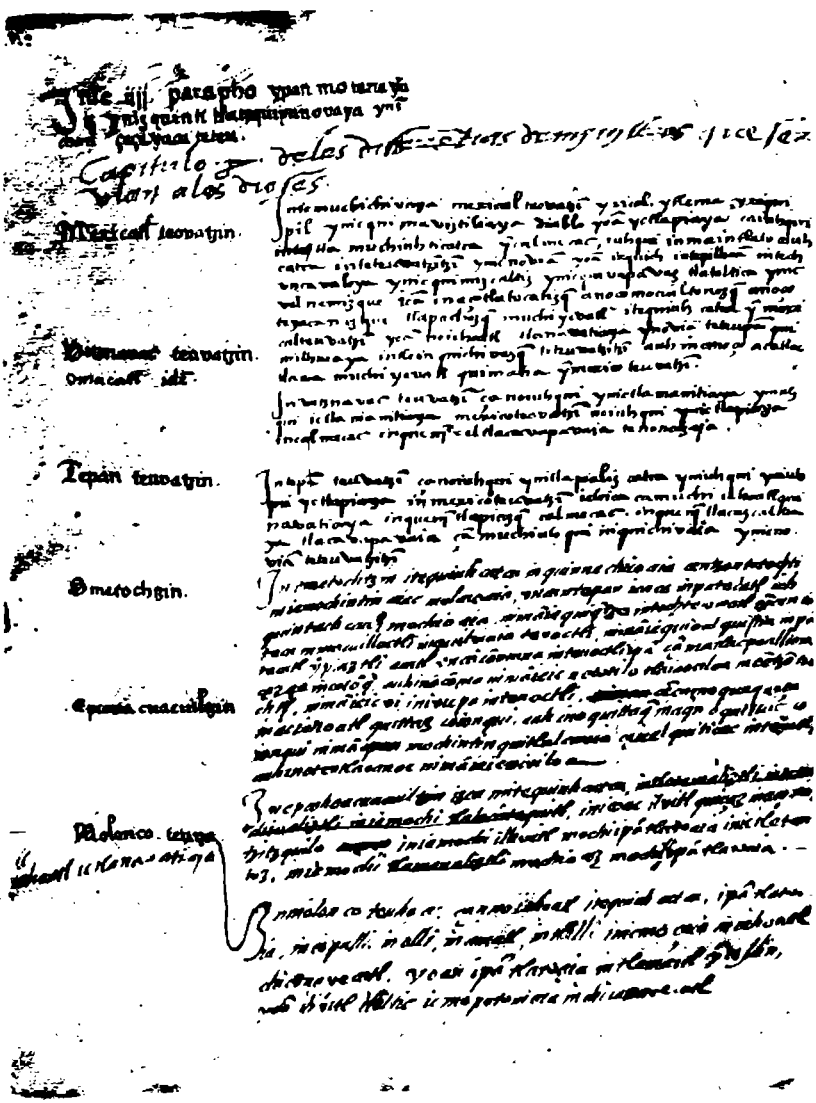
fundamentalmente a estudiosos del pensamiento filosófico, hemos querido responder antes, en forma directa, a las mencionadas objeciones y críticas. Concretamente trataremos de mostrar por qué llamamos filosofía a determinadas formas del pensamiento náhuatl y en qué sentido creemos poder aprehender históricamente los módulos y categorías propias, y tal vez exclusivas del mismo. A nuestro parecer, mostrar esto implica responder a un problema de alcances todavía más amplios. Ese problema está estrechamente ligado con el tema del conocimiento histórico y antropológico.

I. LA APLICACIÓN DEL CONCEPTO DE FILOSOFÍA Y LA POSIBILIDAD DE APREHENDER LO PECULIAR Y PROPIO DEL PENSAMIENTO NÁHUATL

Existen en el pensamiento occidental otros conceptos que, como el de filosofía, han sido empleados algunas veces para describir fenómenos culturales de otros pueblos que han vivido en tiempos y latitudes distintos. Entre esos conceptos están los de arte, derecho, religión, literatura, historia, etcétera. Esos conceptos originalmente tienen un contenido específico. Se refieren, como es obvio, a lo que, a través del proceso histórico del mundo occidental, se entiende por arte, derecho, religión, literatura, etcétera.

De los días de Herodoto en el mundo griego, de Marco Polo en la Edad Media y de las relaciones y crónicas de los navegantes y conquistadores españoles y lusitanos, data la aplicación de conceptos como los de arte y religión, a creaciones e instituciones culturales de pueblos y civilizaciones enteramente distintas. Más tarde, los iniciadores de la moderna etnología, entre quienes se cuentan figuras de la talla de fray Bernardino de Sahagún en el siglo XVI, se sirvieron también de esos conceptos claves para intentar la comprensión de culturas distintas. En sus obras, y más aún en las de los modernos antropólogos, encontraremos como títulos de sus varios capítulos, los conceptos de sociedad, ley, justicia y derecho, religión, arte, literatura, economía, etcétera, como puntos de referencia para acercarse a las instituciones propias de otras culturas.

En este nuevo contexto, esos conceptos claves parecen haber ampliado su connotación original, adquiriendo nuevo sentido de comprensión o aplicabilidad universal. Se habla así actualmente, para dar sólo un ejemplo, del arte chino, indostánico, del de los pueblos de África o de la América precolombina. Tal universalización en la connotación de estas ideas fundamentales es claro indicio de que



Una página del *Códice Matritense del Real Palacio*, con textos acerca de los sacerdotes y sabios (folio 258 v).

la propia cultura occidental, influida a su vez por innumerables acercamientos y contactos, está asimismo en proceso de transformarse en cultura universal.

De hecho, la cultura de Occidente ha sido la única que ha entrado en contacto con el resto de las culturas humanas. Y es también la única que, para tratar de comprenderlas, ha inventado ciencias, como la antropología y la etnohistoria con todas sus ramas. Estas ciencias difícilmente podrían existir, si no se hubiera ampliado hasta universalizarse, la capacidad de connotación de los propios conceptos y categorías fundamentales, antes restringidos y referidos únicamente a las instituciones culturales de Occidente.

Pero este proceso de universalización ha engendrado a su vez nuevos problemas de carácter epistemológico. Desde un principio, quienes entraron en contacto con otras culturas, con frecuencia describieron indistintamente hechos e instituciones peculiares a otros pueblos, sirviéndose para ello de conceptos claramente inadecuados. Se aplicó, para dar un ejemplo, la idea de imperio a lo que sólo era quizás un conglomerado o confederación de tribus. En una palabra, se hizo proyección espontánea y más o menos ingenua, de ideas propias para explicarse realidades extrañas, cuya fisonomía peculiar no se alcanzaba a comprender.

Como remedio a esta primera especie de ingenuidad, surgieron diversas formas de actitud científica, y a veces "cientificista". Atenerse a lo que pudiera considerarse como hechos innegables, describirlos, medirlos y clasificarlos, pareció solución ideal. Se añadió a esto la más rigurosa crítica histórica y filológica con el fin de lograr el acercamiento y la comprensión adecuada de cualquier fenómeno cultural.

Pero este punto de vista cientificista vino a ser, muchas veces, igualmente o más ingenuo todavía. Presuponía en realidad que, al tratar de acercarse a un hecho histórico o de otra cultura, era posible prescindir de la propia e inalienable mentalidad, enraizada como es obvio en los módulos del pensamiento occidental, desde los cuales inevitablemente había que contemplar las cosas.

Al parecer, todo proceso de comprensión de hechos históricos o de una cultura distinta, implica en realidad una peculiar forma de dialéctica interna. Por una parte está el esfuerzo de acercamiento, que supone prescindir de lo que es propio. Pero por otra, ese mismo afán de comprensión no podría llevar a ningún lado si, quien investiga y observa, pudiera prescindir realmente de las categorías y actitudes de su propio contexto cultural. Inevitablemente, estará presente y actuante la mentalidad propia, con sus categorías propias, si es que algo al fin va a comprenderse. De modo semejante al relativismo

vigente en el caso de la física nuclear, así también en el mundo de la historia y de la antropología, necesariamente el observador modifica y altera, para poder comprenderlo, al hecho histórico o de otra cultura, cuya imagen pretende lograr.

Esta modificación y alteración, inevitable, por muy grande que sea el conocimiento de las fuentes y testimonios, da origen a una forma especial de conocimiento en el campo de lo histórico y lo antropológico. Cuando el investigador entra en contacto con lo que llamaremos entes históricos o antropológicos, da principio un proceso de conocimiento dirigido a volver comprensibles para sí esos entes, hasta encontrarles un sentido determinado. Inevitablemente ese proceso se inicia proyectando concepciones y categorías mentales que ya poseía el observador en su propio bagaje intelectual.

Pero sucede con frecuencia que el ente histórico o antropológico parece rechazar la aplicación de ideas tomadas indiscriminadamente del bagaje del investigador, como ineficaces para estructurar una imagen mental adecuada que pueda dar sentido a aquello que, gracias a la investigación, se ha vuelto presente. El proceso cognoscitivo que busca la imagen o el ser histórico de esos hechos toma entonces un sesgo distinto. Se encamina a la creación o "invención" de una nueva idea que sí sea capaz de explicar y dar sentido a los hechos en cuestión. Invención, si se quiere, empapada en lo que dicen manuscritos y testimonios, pero invención histórica al fin. Y no se trata de postular aquí una renovada forma de concepción idealista, sino de destacar, haciéndola nuestra, una idea fundamental de Edmundo O'Gorman, acerca de lo que parece ser rasgo específico del conocimiento histórico y antropológico.[4] Se pretende precisar la función del pensamiento que da a esos hechos o ideas alejados históricamente un sentido, o si se prefiere una "esencia", que los vuelva comprensibles para el investigador y el hombre de un contexto cultural distinto.

Es precisamente este concepto de invención en el campo del conocimiento histórico y antropológico, el que nos permitirá responder en qué sentido es posible hablar de una filosofía prehispánica y cómo puede llevarse a cabo la aprehensión de sus módulos o categorías propias.

Hemos insistido ya en la existencia de manuscritos y fuentes históricas en los que se expresan los mitos, las doctrinas religiosas y en los que aparece el lento proceso de racionalización que llevó a los

[4] La teoría de la "invención" histórica está expuesta por Edmundo O'Gorman, con una aplicación específica, en su obra *La invención de América, el universalismo de la cultura de Occidente*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

tlamatinime a dudar y a concebir nuevas formas de pensamiento. Hemos acercado a nosotros ese fenómeno histórico, estudiando los códices y textos, preparando la versión más fiel que nos fue posible de los mismos. Para tratar de comprenderlos en su propio contexto, nos hemos acercado a la cultura prehispánica, dentro de la cual surgieron las dudas y se plantearon los problemas. Expresamente nuestro propósito fue encontrar las categorías propias de esa forma peculiar de pensamiento. Pero, fuerza es repetirlo, en todo este acercamiento, no hemos podido prescindir de nuestra propia mentalidad, de los propios conceptos, enraizados obviamente en la cultura occidental.

De hecho, fueron esta mentalidad y estos conceptos lo que nos movió a emprender este acercamiento a esas formas de pensamiento distinto. Pero lo mismo que nos movió a acercarnos, nos impide descubrir plenamente cómo fueron en sí las preocupaciones y actitudes de gentes apartadas en el tiempo y en la cultura. Para descubrir, con un pretendido criterio cientificista, lo que ese pensamiento fue en sí mismo, tendríamos nosotros que dejar de ser lo que somos. Tuvo que iniciarse por tanto, en nosotros, el proceso dialéctico a que nos hemos referido. Por encontrar en esas fuentes el testimonio de un proceso y una actitud parecida en cierto grado a la de los filósofos griegos y del mundo occidental, aplicamos a las preocúpaciones, dudas y problemas de los *tlamatinime*, el calificativo de filosofía. Obramos así de igual modo que quienes han referido el concepto de arte, o de filosofía, a fenómenos propios de otras culturas; como se habla específicamente de filosofía china o indostánica, por encontrar en esas culturas realidades análogas a aquellas a las que se aplica el concepto de filosofía en el contexto occidental.

Pero aplicado el concepto de filosofía al fenómeno específico del mundo prehispánico, el mismo proceso dialéctico nos llevó, más que a descubrir un inalcanzable ser en sí de ese pensamiento, a la invención de una imagen histórica del mismo. La imagen inventada de ese pensamiento va acompañada necesariamente de la conciencia de las limitaciones propias e ineludibles de toda forma de conocimiento histórico y antropológico. Supone, eso sí, un acercamiento apoyado en fuentes y crítica histórica, al pensamiento de los *tlamatinime*. Mas, por llevarse a cabo este acercamiento a través de una mentalidad que no puede ser la prehispánica, no pudo ser tampoco descubrimiento de algo incontaminado, ni comprensión absoluta de lo que fue. Es tan sólo esfuerzo por aproximarse a categorías distintas, para repensarlas y reinventarlas y percibir en función de ellas un contenido comprensible para el hombre actual.

En este sentido creemos poder hablar de una filosofía prehispánica, y lo que es más importante, poder aprehender hasta cierto grado su contenido propio y distinto.

Nuestra final comprensión será así, resultado de invención histórica, como también lo sería cualquier posible acercamiento a otras filosofías, incluyendo al mismo pensamiento griego, entendido y pensado de modos tan distintos, como son, para dar un ejemplo en el caso del aristotelismo, la invención que de él hicieron, entre otros muchos, Tomás de Aquino o Franz Brentano o, más recientemente, Werner Jaeger.

Al presentar a continuación las fuentes en lengua náhuatl y las formas de pensamiento que en ellas percibimos, podrá entenderse, desde este punto de vista de la invención histórica, la riqueza fecunda de la filosofía prehispánica. Podrá verse cómo muchos de esos antiguos textos pueden convertirse en pretextos para pensar. Porque no debe pasarse por alto que tal vez sólo aquellos textos que fueron alguna vez expresión genuina de intuición o pensamiento, pueden llegar a ser pretexto y evocación de nuevas formas de pensar y sentir. Esos textos, cualquiera que sea su origen, son "el legado de los clásicos" en el mundo de la cultura. Para entenderlos es menester reinventarlos. Las páginas que siguen son el intento de repensar en este sentido, y al menos en mínima parte, el legado del pensamiento prehispánico.

II. FUENTES PARA EL CONOCIMIENTO DE LA FILOSOFÍA PREHISPÁNICA

Para el estudio en general de las culturas prehispánicas de México, disponemos de cuatro categorías de fuentes: *a*) hallazgos arqueológicos de toda índole, que incluyen monumentos y esculturas, cerámica, pintura e inscripciones redactadas con escritura principalmente ideográfica y en parte fonética;[5] *b*) los pocos códices o ma-

[5] Entre las obras de conjunto más importantes y recientes acerca de los hallazgos arqueológicos del México antiguo, estudiados con un criterio estético, pueden consultarse:

Toscano, Salvador, *Arte precolombino de México y de la América Central*, 2ª edición, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1952. (Hay nueva edición en preparación.)

Fernández, Justino, *Arte mexicano, de sus orígenes a nuestros días*. Editorial Porrúa, 2ª edición, México, 1961.

Covarrubias, Miguel, *Arte indígena de México y Centroamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1960.

Flores Guerrero, Raúl, *Arte mexicano, época prehispánica*, Editorial Hermes, México, 1962.

nuscritos indígenas que escaparon a la destrucción de la conquista, así como algunas copias de los mismos, hechas en el siglo XVI;[6] *c*) otros textos en idioma indígena, pero escritos ya con el alfabeto latino a raíz de la conquista, en los que se contienen tanto las transcripciones de antiguos códices, como la relación por escrito de antiguas tradiciones orales, en particular de los comentarios, crónicas, poemas y cantares, memorizados sistemáticamente en los centros prehispánicos de educación,[7] y, *d*) las historias y crónicas del siglo XVI, dejadas principalmente por misioneros españoles y también por algunos historiadores indígenas, unas veces en su propia lengua y otras en castellano.[8]

Tales son las categorías principales en que pueden distribuirse las fuentes para el estudio de las antiguas culturas de México. Toca ahora precisar cuáles son los testimonios con que puede contarse para el estudio de la filosofía prehispánica. Señalaremos antes únicamente que el presente trabajo voluntariamente se restringe al pensamiento filosófico en idioma náhuatl, acerca del cual se dispone de más abundante y segura documentación. La lengua náhuatl, conocida también como azteca o mexicana, fue, como se mostrará más adelante, medio adecuado de expresión del pensamiento de una cultura ciertamente milenaria. El primer florecimiento de ésta data probablemente de los tiempos teotihuacanos (siglos I-VII, d.C.); se continúa a través del periodo tolteca (siglos IX-XI, d. C.) y, pasando por otras etapas intermedias, culmina con el esplendor azteca, que concluye con la conquista de México en 1521.

Acerca del periodo más antiguo, o sea el teotihuacano, se conservan en el gran centro ceremonial esculturas, pinturas e inscripciones calendáricas,[9] así como en los textos, mitos y tradiciones más o menos legendarias. De esa época parecen datar las raíces más hondas de la ulterior visión religiosa del mundo náhuatl. Esta visión guarda no poca semejanza con el pensamiento religioso de los mayas, debido probablemente a que ambas culturas habían recibido un legado común de una más antigua civilización, anterior a la era cristiana.

[6] Véase: "Catálogo de los Códices Indígenas del México Antiguo" preparado por Miguel León-Portilla y Salvador Mateos Higuera, suplemento del *Boletín Bibliográfico de la Secretaría de Hacienda*, núm. III, año 3, México, junio 1957.

[7] En el presente artículo se mencionan, así como en la bibliografía final, los principales de estos manuscritos redactados en idioma indígena.

[8] Véase asimismo, la segunda parte de la bibliografía que va al final de este estudio.

[9] Véase: Gamio, Manuel y otros, *La población del valle de Teotihuacán*, 3 vols., Dirección de Talleres Gráficos de la Nación, México, 1922.

Igualmente: Séjourné, Laurette, *Un palacio en la ciudad de los dioses*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1959.

Los testimonios históricos acerca de la época tolteca son ya mucho más abundantes. Permiten un mejor acercamiento a sus instituciones y forma de vida. Gracias a ello, es posible entrever cuál fue la concepción teológica del sabio y sacerdote Quetzalcóatl, que tanto habría de influir en los tiempos que siguieron. Acerca de él y de sus doctrinas religiosas, existen varios textos de fundamental importancia en idioma náhuatl. Son éstos transcripciones de antiguos códices y manuscritos, así como de tradiciones enseñadas sistemáticamente en los centros prehispánicos de educación. Los principales textos son los siguientes:

Historia tolteca-chichimeca (transcripción de códices, redactada en idioma náhuatl). Obra de autores anónimos, fue compilada hacia 1545. En ella se conservan varios poemas, en los que se encierra la antigua visión tolteca de la divinidad y del mundo.[10]

Los *Anales de Cuauhtitlán* (parte del *Códice Chimalpopoca*), son otra compilación de textos en náhuatl, transcripción del contenido de manuscritos prehispánicos. La colección fue hecha por historiadores indígenas del siglo XVI, discípulos de Sahagún. Contiene, entre otras cosas, secciones de capital importancia tanto para el estudio del pensamiento religioso de Quetzalcóatl como para el de la etapa tolteca.[11]

Finalmente están los *Códices matritenses del Palacio Nacional y de la Academia de la Historia*, así como el *Códice florentino* de la Biblioteca Laurentiana. Contienen éstos, la recopilación de los textos de los informantes indígenas de fray Bernardino de Sahagún. Son en conjunto cerca de mil folios en idioma náhuatl con información acerca de las principales instituciones culturales del mundo náhuatl prehispánico. Hay en ellos transcripciones de antiguos manuscritos y de tradiciones orales conservadas sistemáticamente en los centros

[10] La *Historia tolteca-chichimeca* ha sido reproducida en facsimilar en el *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi* (Ed. Emst Mengin), Copenhagen, 1942.

Existe una versión de este texto en alemán preparada por el mismo Emst Mengin y por Konrad Preuss, *Die Mexikanische Bilderhandschrift, Historia tolteca-chichimeca*, en Baessler Archiv, Teil 1-2, Berlín, 1937-38.

Hay finalmente una deficiente versión al castellano del texto alemán, publicada en *Fuentes para la historia de México*, Robredo, México, 1947.

La versión de los textos que de dicha fuente aquí se incluyen, ha sido preparada directamente por el autor de este capítulo.

[11] De esta obra existe una versión al alemán preparada por Walter Lehmann: "Die Geschichte der Konigreiche von Colhuacan und Mexico", en *Quellenwerke*..., Stuttgart, 1938.

Hay también una versión castellana más reciente de Primo Feliciano Velázquez, *Códice Chimalpopoca* (Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles), Instituto de Historia, Imprenta Universitaria, México, 1945.

de educación. Secciones enteras se refieren en especial a la visión religiosa de los toltecas. [12]

Son éstas las principales fuentes indígenas de primera mano para el conocimiento del pensamiento teológico y mitológico de Quetzalcóatl y del periodo tolteca en general. Su interés está en el hecho de que el pensamiento filosófico prehispánico surgió precisamente dentro de esta tradición y contexto cultural.

Las formas propias de lo que hemos llamado filosofía prehispánica se conservan expresadas principalmente en los textos procedentes del mundo azteca y de otros estados vecinos de la misma lengua y cultura. En estas fuentes, al hablarse de los *tlamatinime*, "los que saben algo", se transcriben sus planteamientos de problemas, sus dudas y doctrinas particulares. Allí pueden encontrarse las categorías propias del filosofar prehispánico, así como las ideas y concepciones particulares de algunos *tlamatinime*. Entre ellos están Nezahualcóyotl (1402-1472), poeta y filósofo, señor de Tezcoco, preocupado constante por los problemas del devenir, del tiempo y de la divinidad; Tlacaélel (1398-1476?), estadista extraordinario, consejero de varios gobernantes aztecas y forjador de una nueva visión del mundo; Tecayehuatzin (señor de Huexotzinco, hacia 1501), interesado por encontrar la forma de decir palabras verdaderas en la tierra, y, finalmente Ayocuan Cuetzpaltzin (c. 1395-1441), quien halló en el placer y en el arte el paliativo único para olvidar la fugacidad de la vida y la amenaza constante de la muerte.

[12] *Códices matritenses*. 3 vols. Reproducción facsimilar preparada por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 1905-1907. De los textos contenidos en los *Códices matritenses* existen versiones parciales al alemán y al español. Las ediciones más recientes publicadas por el Seminario de Cultura Náhuatl de la Universidad Nacional son:

Informantes de Sahagún, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, 1, introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, UNAM, México, 1958.

——. *Veinte himnos sacros de los nahuas*, Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, 2, introducción, paleografía, versión y comentarios de Ángel Ma. Garibay K., Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, UNAM, México, 1958.

——. *Vida económica de Tenochtitlán* (I Pochtecáyotl), paleografía, versiones y notas de Ángel Ma. Garibay K., Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, UNAM, México, 1960.

Del *Códice florentino* existe traducción parcial al inglés: *Florentine Codex*, libros I, II, III, IV, V, VII, VIII, IX, X y XII, publicados por Charles E. Dibble y Arthur O. Anderson, Santa Fe, Nuevo México, 1950-1960.

El libro VI del *Códice florentino* (inédito), es en realidad una colección de *Huehuetlatolli* o "discursos de los ancianos", de suma importancia para estudiar el pensamiento religioso y moral, legado de los tiempos toltecas.

El pensamiento de éstos y otros *tlamatinime* puede estudiarse en tres fuentes de primerísima mano:

La llamada *Colección de cantares mexicanos*, textos recogidos por los discípulos indígenas de Sahagún. El manuscrito original se conserva en la Biblioteca Nacional de México. De él hasta ahora existen sólo traducciones parciales. [13]

El manuscrito conocido como *Romances de los señores de la Nueva España*, asimismo en náhuatl, con textos recopilados por el tezcocano Juan Bautista Pomar en el siglo XVI. Preservado actualmente en la Biblioteca de la Colección Latinoamericana de la Universidad de Texas. [14]

Finalmente, son también los varios *huehuetlatolli* o "discursos de los ancianos", recogidos todos desde principios del siglo XVI, fuente muy importante para el estudio del pensamiento moral y filosófico de los antiguos mexicanos. En muchos de estos *huehuetlatolli* se conservan también ideas de claro origen tolteca. [15]

Además de estas fuentes, todas ellas de procedencia indígena —transcripción de antiguos manuscritos ideográficos y en parte fonéticos, o reducción a escritura de tradiciones preservadas sistemáticamente—, pueden mencionarse con carácter de secundarias otras obras de autores indígenas del siglo XVI y aun de cronistas e historiadores, misioneros en su mayor parte. El elenco de éstas se ofrece en la bibliografía final.

Añadiremos únicamente que, al llevar a cabo este acercamiento a la antigua filosofía prehispánica en idioma náhuatl, hemos sometido estas fuentes, y otras que aquí no se mencionan, a un examen histórico y filológico lo más riguroso que nos fue posible. Precisa-

[13] De este manuscrito hay una reproducción facsimilar publicada por Antonio Peñafiel, *Cantares mexicanos*, copia fotográfica, México, 1904.

El doctor Ángel Ma. Garibay K. ha publicado versiones de buena parte de estos textos, tanto en su *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., Editorial Porrúa, México, 1953-54, como en otros trabajos suyos mencionados en la bibliografía final.

Hay también una traducción parcial al alemán de Leonhard Schultze-Jena "Alt-Aztekische Gesänge", en *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*, Bd. VI, Stuttgart, 1957.

[14] Es éste un manuscrito inédito, del que sólo han publicado el doctor Garibay y el autor de este trabajo algunos textos. (Véase bibliografía final.)

[15] Las principales colecciones de *huehuetlatolli* son: el libro VI (inédito), del ya citado *Códice florentino*; los recogidos por fray Andrés de Olmos, incluidos parcialmente en su *Arte para aprender la lengua mexicana*, París, 1875; los que publicó fray Juan Bautista en una obra rarísima titulada *Huehuetlatolli o pláticas de los viejos*, México, 1600; así como los que se conservan inéditos en la Biblioteca Nacional de México, en la Biblioteca de la Universidad de Berkeley y en la del Congreso de Washington.

mente por ofrecer estos textos la posibilidad de un acercamiento a formas distintas de filosofía, toda cautela pareció poca. Desde el punto de vista de la teoría de la "invención" histórica y antropológica, nos hemos esforzado por repensar y hacer nuestro el sentido y el mensaje profundamente humano de los *tlamatinime*, filósofos del México antiguo. [16]

III. EL PENSAMIENTO DE QUETZALCÓATL Y LA COSMOVISIÓN TOLTECA

Los *tlamatinime* de los siglos XIII a XVI tenían conciencia del legado cultural del antiguo mundo tolteca. Para comprender su pensamiento es condición indispensable conocer la idea que ellos mismos tenían, como fruto de su propia invención histórica, de la visión tolteca del mundo. En función de ella habrían de concebir precisamente sus nuevas y peculiares formas de pensamiento. Para ellos la antigua visión del mundo, que daba raíz y sentido a su vida, aparece como la suprema creación del sabio y sacerdote Quetzalcóatl.

Historias y mitos nahuas hablan de *Quetzalcóatl*, conocido también en los textos como *Ce Ácatl Topiltzin*, "aquel que nació en un día 1-Caña, Nuestro Príncipe". Quetzalcóatl (siglo IX? d. C.), siendo aún muy joven, se retiró a vivir solitario a la región de Túlancingo, para consagrarse a la meditación y al estudio. A los veintitantos años de su edad fue buscado por las gentes de Tula para que viniera a ser su gobernante y guía. [17]

[16] El presente trabajo puede considerarse, desde el punto de vista historiográfico, como un resumen del estudio más amplio publicado por el autor: *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, 2ª edición, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

Véase asimismo del propio autor: *Tres formas de pensamiento náhuatl*, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

[17] Al hablar de Qutzalcóatl, deben distinguirse varios sentidos en la aplicación de este término. Por una parte es el nombre del sacerdote, héroe cultural de Tula, nacido, al parecer, a mediados del siglo IX d. C., según la correlación de Walter Lehmann en "Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico", en *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas* Bd I, Text mit Uberzetzung von Walter Lehmann, Stuttgart, 1938.

La advocación de Quetzalcóatl se aplicó asimismo al supremo dios dual, venerado probablemente desde los tiempos teotihuacanos. Finalmente, los sumos sacerdotes de la religión azteca adoptaron también este título.

Para el estudio de la vida de Quezalcóatl, el sacerdote de Tula, existen dos fuentes principales en idioma náhuatl, además de abundantes referencias de carácter legendario en las obras de cronistas indígenas y españoles del siglo XVI. Las fuentes en náhuatl son: "Anales de Cuauhtitlán", en *Códice Chimalpopoca*, edi-

Quetzalcóatl edificó en Tula cuatro grandes palacios. Desde ellos comenzó a gobernar a los toltecas, a enseñarles las artes que él mismo había aprendido y sobre todo las doctrinas religiosas a que había llegado en sus meditaciones. Su pensamiento, tal como hoy podemos conocerlo, iba a dar nuevo sentido a una más antigua visión del mundo, preservada en la simbología y en varios mitos comunes a distintos pueblos de la América Media.

En esos mitos aparece el mundo como una isla inmensa dividida horizontalmente en cuatro grandes cuadrantes o rumbos, más allá de los cuales sólo existen las aguas inmensas. Esos cuatro rumbos convergen en el ombligo de la tierra e implican cada uno enjambres de símbolos. Lo que llamamos el oriente es la región de la luz, de la fertilidad y la vida, simbolizados por el color blanco; el norte es el cuadrante negro del universo, donde quedaron sepultados los muertos; en el poniente está la casa del sol, el país del color rojo; finalmente, el sur, es la región de las sementeras, el rumbo del color azul. [18]

Verticalmente, el universo tiene una serie de pisos o divisiones superpuestas, arriba de la tierra, y debajo de ella. Arriba, están los cielos que, juntándose con las aguas que rodean por todas partes al mundo, forman una especie de bóveda azul surcada de caminos por donde se mueven la luna, los astros, el sol, la estrella de la mañana y los cometas. Vienen luego los cielos de los varios colores y por fin el más allá metafísico: la región de los dioses. Debajo de la tierra se encuentran los pisos inferiores, los caminos que deben cruzar los que mueren hasta llegar a lo más profundo, donde está el *Mictlan*, la región de los muertos.

Este mundo, lleno de dioses y fuerzas invisibles, había existido, cual realidad intermitente, varias veces consecutivas. A través de años sin número, los dioses creadores habían sostenido entre sí las grandes

ción fototípica y traducción de Primo F. Velázquez, Imprenta Universitaria, México, 1945; y, *Códice matritense de la Real Academia*, vol. VIII, edición facsimilar de Paso y Troncoso, fototipia de Hauser y Menet, Madrid, 1906.

[18] La distribución del mundo en sus cuatro rumbos, así como los colores y símbolos de éstos pueden estudiarse principalmente en varios códices, algunos de ellos de origen prehispánico. Véanse principalmente los *Códices Borgia y Vaticano B*. Debe añadirse que en éstos y otros códices los colores cósmicos no son siempre los mismos. Las variantes obedecen probablemente a simbologías propias de las que llamaremos distintas escuelas de pensamiento.

El simbolismo de los colores en los varios rumbos del universo es frecuente en la mayor parte de las culturas del México antiguo y de otras del Asia y del Cercano Oriente. Véase el reciente estudio comparativo de Carrol L. Riley, "Color-Direction Symbolism, an Example of Mexican-South-Western Contacts", en *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XXIII, núm. 1, México, enero, 1963, pp. 49-60.

luchas cósmicas descritas en los mitos. El periodo de predominio de cada uno de esos dioses había sido una edad del mundo, o un *sol*, como lo llamaban los pueblos prehispánicos. En cada caso había llegado la destrucción por medio de un cataclismo y después el surgir de una nueva edad. Cuatro eran los soles que habían existido y concluido por obra de los dioses: las edades de tierra, aire, agua y fuego. La época actual era la del sol de movimiento, el quinto de la serie, que había tenido principio, cuando aún era de noche, gracias a un misterioso sacrificio de los dioses, que con su sangre lo habían creado y lo habían vuelto a poblar. [19]

Ésta era la antigua imagen tolteca del universo. Entre las categorías cosmológicas más o menos latentes en ella, están la necesidad de explicación universal, la periodificación del mundo en edades o ciclos, la espacialización del universo por rumbos y cuadrantes, y el concepto de lucha como molde para pensar el acaecer cósmico. En este universo, donde los dioses crean y destruyen, han nacido los hombres con la amenaza de la muerte y de un cataclismo que puede poner fin a la edad presente, al actual sol de movimiento.

El objeto de la reflexión y meditación de Quetzalcóatl fue precisamente esta imagen del mundo. Lo que en ella no pudo entender se convirtió tal vez en motivo que habría de llevarlo a inventar una nueva doctrina acerca de un dios supremo y de una "Tierra del color negro y rojo" (*Tlilan, Tlapalan*), el lugar del saber, más allá de la muerte y de la destrucción de los soles y los mundos.

Repensando las creencias populares, Quetzalcóatl pudo expresar su mensaje. Se afirma en un texto que Quetzalcóatl en su meditación, trataba de acercarse al misterio de la divinidad: *moteotía*, "buscaba un dios para sí". Quetzalcóatl lo encontró al fin. Concibió a la divinidad, recordando quizás más antiguas tradiciones, como un ser uno y dual a la vez que, engendrando y concibiendo, había dado origen y realidad a todo cuanto existe.

El principio supremo es *Ometéotl*, dios de la dualidad. Metafóricamente es concebido con un rostro masculino, *Ometecuhtli*, Señor de la dualidad, y con una fisonomía al mismo tiempo femenina, *Omecíhuatl*, Señora de la dualidad. Él es también *Tloque Nahuaque*, que quiere decir el Dueño de la cercanía y la proximidad, el que en

[19] La brevísima exposición que hemos hecho de los antiguos mitos que hablan de la periodización del mundo en edades o ciclos, es tema que puede estudiarse ampliamente en varios códices, textos indígenas y crónicas del siglo XVI. En la ya citada *Filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, pp. 96-110, se ofrece una exposición mucho más amplia y se incluyen asimismo las referencias a once fuentes principales, en las que puede estudiarse de manera directa la doctrina de las edades o soles.

todas partes ejerce su acción. El siguiente texto habla precisamente de esta doctrina concebida por Quetzalcóatl. Se mencionan en él además algunos de los atributos que creyó descubrir el sabio sacerdote en la suprema divinidad dual:

Y se refiere, se dice,
que Quetzalcóatl invocaba,
hacia dios para sí
a alguien que está en el interior del cielo.

Invocaba
a la del faldellín de estrellas,
al que hace lucir las cosas;
Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne;
La que se viste de negro,
El que se viste de rojo,
La que da estabilidad a la tierra,
El que es actividad en la tierra.

Hacia allá dirigía sus voces,
así se sabía,
hacia el lugar de la Dualidad,
el de los nueve travesaños,
con que consiste el cielo.
Y como se sabía,
invocaba a quien allí moraba,
le hacía súplicas,
viviendo en meditación y retiro. [20]

El dios dual, *Ometéotl*, que por la noche cubre su aspecto femenino con un faldellín de estrellas, en tanto que de día es el astro que resplandece e ilumina, aparece también como Señor y Señora de nuestra carne, como aquel que se viste de negro y de rojo, los colores símbolo del saber, y es al mismo tiempo quien da estabilidad a la tierra y es origen de toda actividad en la misma. Pero ese dios que mora en el lugar de la dualidad, más allá de los nueve travesaños celestes, era invocado también con el título de "mellizo precioso", que como lo han mostrado, entre otros, Seler y Garibay, esto significa también, además de serpiente de plumas de quetzal, la voz Quetzalcóatl. Probablemente el mismo sabio sacerdote había derivado su nombre de este título de la divinidad suprema. El sacerdote enseñaba así a los toltecas la forma de acercarse a *Ometéotl-Quetzalcóatl*.

[20] *Anales de Cuauhtitlán* (*Códice Chimalpopoca*), fol. 4.

Eran cuidadosos de las cosas de dios,
sólo un dios tenían,
lo tenían por único dios,
lo invocaban,
le hacían súplicas,
su nombre era Quetzalcóatl.

El guardián de su dios,
su sacerdote,
su nombre era también Quetzalcóatl.
Y eran tan respetuosos de las cosas de dios,
que todo lo que les decía el sacerdote Quetzalcóatl
lo cumplían, no lo deformaban.
Él les decía, les inculcaba:
—Ese dios único,
Quetzalcóatl es su nombre.
Nada exige,
sino serpiente, sino mariposas,
que vosotros debéis ofrecerle,
que vosotros debéis sacrificarle. [21]

El pueblo tolteca comprendió la doctrina de Quetzalcóatl. Guiado por él, pudo relacionar así la idea del dios dual con la antigua imagen del mundo y el destino del hombre en la tierra:

Y sabían los toltecas que muchos son los cielos,
decían que son doce divisiones superpuestas.
Allí está,
allí vive el verdadero dios y su comparte.
El dios celestial se llama Señor de la dualidad
y su comparte se llama Señora de la dualidad, señora celeste
Quiere decir:
sobre los doce cielos es rey, es señor.
De allí recibimos la vida
nosotros los *macehuales* (los hombres)
De allá cae nuestro destino,
cuando es puesto,
cuando se escurre el niñito,
De allá viene su ser y destino,
en su interior se mete,
lo manda el Señor de la dualidad. [22]

El sabio sacerdote insistía en que el supremo dios dual era el creador de todo cuando existe y el responsable de los destinos del hombre.

[21] *Códice matritense de la Real Academia de la Historia*, Informantes indígenas de Sahagún, fol. 176 r.
[22] *Ibid.*, fol 175 r.

Era necesario acercarse a la divinidad, esforzándose por alcanzar lo más elevado de ella, su sabiduría. Los sacrificios y la abstinencia eran sólo un medio para llegar. Más importante era la meditación dirigida a buscar el verdadero sentido del hombre y del mundo. Hacerse dueño de lo negro y lo rojo, las tintas que daban forma a los símbolos y pinturas de los códices. Quetzalcóatl sabía que en el oriente, en la región de la luz, más allá de las aguas inmensas, estaba precisamente el país del color negro y rojo, *Tlilan, Tlapalan*, la región de la sabiduría. Escapando por la región de la luz, podría tal vez superarse el mundo de lo transitorio, amenazado siempre por la muerte y la destrucción. Quetzalcóatl y algunos de los toltecas marcharían algún día a esa región del saber, a *Tlilan, Tlapalan*.

Pero en tanto que el hombre podía llegar al país de la luz, debía consagrarse en la tierra, imitando la sabiduría del dios dual, a la creación de la *Toltecáyotl*, o sea el conjunto de las artes e instituciones de los toltecas. Entregarse a la *Toltecáyotl* era en el fondo repetir en pequeño la acción que engendra y concibe, atributo supremo del dios de la dualidad, que es también *Tloque Nahuaque*, Dueño de la cercanía y la proximidad.

Precisamente la imagen que los sabios nahuas posteriores inventaron de Quetzalcóatl y de la *Toltecáyotl*, ofrece con los más vivos colores, cual si fuera un antiguo poema épico, la relación de los hallazgos y creaciones de Quetzalcóatl.

Los toltecas eran sabios,
la Toltecáyotl, el conjunto de sus artes,
su sabiduría,
todo procedía de Quetzalcóatl . . .
los toltecas eran muy ricos,
eran muy felices,
nunca tenían pobreza o tristeza . . .
Los toltecas eran experimentados,
tenían por costumbre dialogar con su propio corazón . . .
Conocían experimentalmente las estrellas,
les dieron sus nombres.
Conocían su influjo,
sabían bien cómo marcha el cielo,
cómo da vueltas . . .[28]

El cuadro maravilloso del mundo tolteca en el que todo era abundancia y creación artística, gracias a la sabiduría del sacerdote Quetzalcóatl, no llegó a confundirse, sin embargo, con el más

[28] *Ibid.*, fol. 175 r y v.

elevado ideal del antiguo sabio y héroe cultural. La grandeza de la *Toltecáyotl*, seguía siendo, a pesar de todo, una creación en el tiempo, en un mundo amenazado por una final destrucción. El verdadero ideal era la sabiduría, que sólo podría alcanzarse, superando la realidad presente, más allá de las aguas inmensas que circundan al mundo en *Tlilan, Tlapalan*, el país del color negro y rojo.

La invención histórica náhuatl de Quetzalcóatl concluye, transformado ya en mito el gran sacerdote, pasando a narrar su huida de Tula, su abandono de la *Toltecáyotl* y su marcha definitiva a *Tlilan, Tlapalan*. Quetzalcóatl tuvo que irse forzado por hechiceros venidos de lejos con el empeño de introducir en Tula el rito de los sacrificios humanos. El sacerdote tuvo un momento de debilidad. Rompió su vida de abstinencia y castidad. Pero arrepentido luego, volvió a erguirse para afirmar de nuevo las ideas a las que había consagrado su vida. Quetzalcóatl se entregó entonces de lleno a su propia concepción religiosa, y decidió hacer realidad la búsqueda de *Tlilan, Tlapalan:*

Se dice que cuando vivió allí Quetzalcóatl,
muchas veces los hechiceros quisieron engañarlo,
para que hiciera sacrificios humanos,
para que sacrificara hombres.
Pero él nunca quiso, porque quería mucho a su pueblo,
que eran los toltecas...

Y se dice, se refiere,
que esto enojó a los magos;
así éstos empezaron a escarnecerlo,
a burlarse de él.
Decían los magos y hechiceros.
que querían afligir a Quetzalcóatl,
para que éste al fin se fuera,
como en verdad sucedió.

En el año 1-Caña murió Quetzalcóatl
se dice en verdad
que se fue a morir allá,
a la Tierra del Color Negro y Rojo. [24]

Éstos son los rasgos principales de la imagen que, al parecer, se forjaron los *tlamatinime* acerca de Quetzalcóatl y de la antigua visión tolteca del mundo. Resumiendo, pueden distinguirse en ella cuatro puntos fundamentales:

[24] *Anales de Cuauhtitlán* (Códice Chimalpopoca), fol. 5.

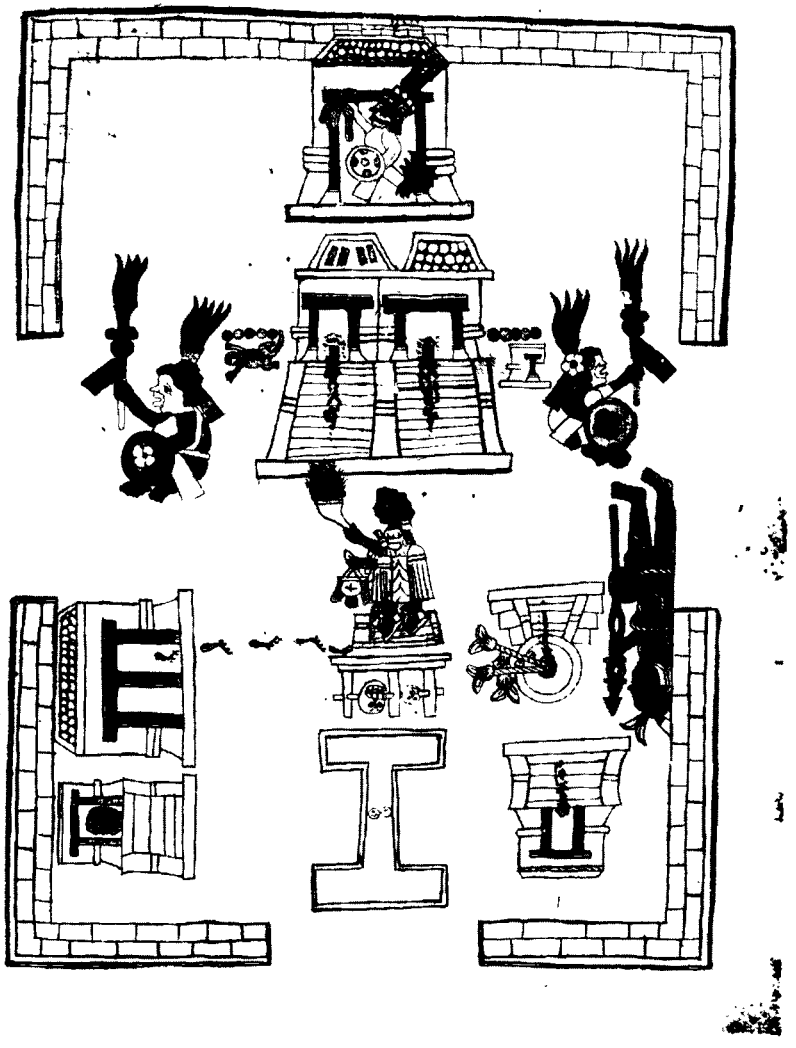
Primero, la concepción del universo con sus cuadrantes, sus pisos celestes e inferiores y su existir intermitente en las varias edades o soles, con la amenaza siempre presente de un fin violento. Y nótese la peculiaridad de la visión tolteca de los ciclos cósmicos, la cual, a diferencia de otras formas de pensamiento fatalista, abre la puerta a diversas posibilidades. Cada edad o sol puede concluir en forma súbita, pero también es posible que siga existiendo, ya que en realidad su ser depende de los dioses y la voluntad de los dioses permanece desconocida a los hombres.

Segundo, la afirmación de una suprema divinidad dual, principio que engendra y concibe (*Ometéotl*), Dueño de la cercanía y la proximidad (*Tloque Nahuaque*), respecto del cual las numerosas parejas de dioses parecen ser meras manifestaciones, símbolo de su omnipresencia.

Tercero, el descubrimiento de un sentido y misión del hombre en la tierra, siguiendo el pensamiento de Quetzalcóatl: participar en la creación de la *toltecáyotl*, el conjunto de las artes de los toltecas, imitando así la actividad del dios dual, hasta encontrar en lo que hoy llamamos arte un primer sentido para la existencia del hombre en la tierra.

Cuarto, la convicción de que para encontrar una raíz más profunda es menester superar la misma *toltecáyotl*, en busca de *Tlilan Tlapalan*, la región del color negro y rojo, el mundo de la sabiduría. La idea, transformada en símbolo y mito, de que es necesario transponer, gracias a la meditación que busca el saber, la realidad presente en la que todo es como un plumaje de quetzal que se desgarra, para alcanzar una especie de salvación personal en el acercamiento al dios dual cuyo ser se encuentra, más allá de las aguas inmensas en el misterioso *Tlilan Tlapalan*.

Estas ideas, atribuidas a los toltecas, fueron herencia de los pueblos nahuas posteriores. Incorporadas con el pensamiento religioso de los diversos grupos venidos de las llanuras del norte, habrían de sobrevivir para ser repensadas y aun vividas con plenitud por algunos de los *tlamatinime*. De este modo, la visión tolteca del mundo volvió a hacerse presente. El estudio de la misma en tradiciones y códices, permitió a los sabios nahuas hacer suyas las antiguas categorías mentales enriquecidas probablemente con otros nuevos módulos o maneras de pensamiento enraizados también, casi siempre, en el legado cultural de los toltecas. Esas categorías, expresadas de manera inconfundible en la propia lengua náhuatl, habrían de determinar en buena parte la dirección y sentido de elaboraciones posteriores: los problemas y dudas, doctrinas y respuestas de los *tlamatinime*.



El recinto del Templo Mayor con el Calmecac a la izquierd
(*Códice Matritense del Real Palacio*, folio 269 r).

IV. LAS CATEGORÍAS PROPIAS DEL PENSAMIENTO NÁHUATL

Se ha discutido con frecuencia si las lenguas de los antiguos pueblos americanos fueron o no aptas para expresar conceptos abstractos y universales. En el caso del náhuatl, la respuesta es clara, como lo han notado ya investigadores acuciosos desde Clavijero y Boturini, hasta Seler y más recientemente Garibay. El náhuatl, al igual que el griego o el alemán, es lengua que no opone resistencia a la formación de largos compuestos, por medio de la yuxtaposición de radicales o semantemas, de prefijos, sufijos o infijos, para expresar complejas relaciones conceptuales, muchas veces de carácter abstracto y universal, que llegan a ser con frecuencia verdaderos prodigios de "ingeniería lingüística".

Sirviéndose los *tlamatinime* del rico caudal de vocablos abastractos y universales, pudieron expresar los módulos propios de su pensamiento. Pero hicieron también suyas otras formas de expresión, de sentido metafórico, acuñadas unas, probablemente desde los tiempos toltecas y concebidas otras por ellos mismos. De estas formas estilísticas de expresión, la más frecuente y característica en la lengua náhuatl consiste en la yuxtaposición de dos palabras que, por ser sinónimas, adyacentes o aun contrarias, se complementan en el sentido para evocar una misma idea. Por el camino de la metáfora, los dos términos yuxtapuestos apuntan a rasgos propios o esenciales del ser que connotan, introduciendo una peculiar manera de poesía como forma casi habitual de expresión. La metáfora, confrontada muchas veces en el pensamiento de los *tlamatinime* con ideas estrictamente abstractas y universales, fue así con frecuencia, punto de partida hacia nuevas formas de comprensión.

El análisis de varias de estas expresiones metafóricas y de algunos términos de carácter abstracto nos permitirá, por tanto, descubrir las categorías y módulos propios del pensamiento náhuatl. Precisamente las ulteriores elaboraciones conceptuales de los *tlamatinime*, sus planteamientos de problemas y la formulación de sus respuestas se llevaron a cabo desde el punto de vista de esas categorías. Tan sólo acercándonos a ellas, volviéndonoslas familiares, hasta donde esto sea posible, podremos percebir el sentido y la peculiaridad propios del filosofar náhuatl.

Comenzaremos este análisis, tratando de comprender aquellos términos que connotan diversos aspectos de la visión náhuatl del mundo. La antigua imagen, recibida como herencia de la cultura tolteca, implicaba, como hemos visto, la existencia de tres planos

distintos del universo. Horizontalmente está la tierra con sus cinco direcciones, el centro y los cuatro rumbos o cuadrantes de colores. Arriba y abajo de la tierra están los inmensos travesaños o pisos superiores e inferiores: arriba, los astros y los dioses; abajo la región de los muertos. Lo que está "sobre la tierra" (en *tlaltícpac*), puede verse, es tangible, cambia y es perecedero. Lo que está "sobre nosotros en los travesaños celestes" (*Topan*), y lo que está abajo, "en la región de los muertos" (*Mictlan*), es invisible e impalpable, nadie puede decir que lo conoce.

Desde este punto de vista, para el pensamiento náhuatl decir *Topan, Mictlan* (lo que está sobre nosotros y la región de los muertos), equivale a referirse a lo que sobrepasa la experiencia directa, a lo que está más allá de lo que las palabras humanas pueden decir. Hablar en cambio de *tlaltícpac* es hasta cierto punto posible. Se sabe al menos que en *tlaltícpac* todo es como un plumaje de quetzal que se desgarra, todo es como un sueño. De la superficie de la tierra han brotado los hombres. Sobre la tierra viven y deben hacer merecimientos, en su calidad de *macehualtin* ("merecidos por la sangre y el sacrificio de los dioses").

La tierra con su existencia intermitente, ha dejado de ser ya cuatro veces. La edad presente es la del Sol de Movimiento (*Ollin Tonatiuh*). Tanto el hombre personalmente, como todo lo que está sobre la tierra, tendrán que acabar. El hombre, por la muerte, irá a *Topan* o a *Mictlan*, tal vez a la región de los muertos o quizás a lo que está por encima de nosotros, al misterioso mundo de los dioses. La tierra con su sol de movimiento tendrá también un fin violento. Para retardar el cataclismo final se practican diversas maneras de sacrificios y ritos. Se llega a pensar que el hombre puede colaborar con los dioses en su obra de conservar la vida del sol y de *tlaltícpac*, con todo lo que existe sobre la tierra.

Para referirse al hombre que vive en *tlaltícpac*, entre *Topan* y *Mictlan* (lo que está sobre nosotros y la región de los muertos), el pensamiento náhuatl ideó una expresión metafórica: el hombre es "el posible dueño de un rostro y de un corazón". Por eso al dirigirse a otras personas en el lenguaje de los sabios, se decía que hablaban a su *ixtli*, a su *yólotl*, a su rostro, a su corazón. El rostro parece connotar la fisonomía moral del ser humano. El *yótotl*, palabra derivada de la misma raíz que *ollín*, pero en abstrato (*óllotl*) y referida a un individuo (*y-óllotl*), significa su movilidad, el núcleo dinámico propio de los humanos. Al nacer el niño no tiene aún definido ni su rostro ni su corazón. Por esto se dice del maestro que él es "quien hace adquirir un rostro", "quien hace desarrollarlo" (*teixcui-*

tiani-teixtomani),[25] Se afirma igualmente de él que es quien da a los corazones una raíz firme como la piedra o como el tronco de un árbol. El concepto mismo de educación (*neixtlamachilztli*), significa "la acción de dar sabiduría a los rostros". Finalmente, el ideal del hombre adulto es elocuente desde este punto de vista:

> El hombre maduro:
> corazón firme como la piedra,
> corazón resistente como el tronco de un árbol;
> rostro sabio,
> dueño de un rostro, dueño de un corazón,
> hábil y comprensivo.[26]

Pero no hay que olvidar que el rostro y el corazón, una vez adquiridos, pueden echarse a perder; pueden dar vueltas, como expresivamente se lee en un texto; pueden marchar sin rumbo en la tierra. ¿Qué es lo que puede y debe hacer el hombre situado en *tlalicpac* (sobre la tierra), frente al enigma de *Topan, Mictlan* (lo que nos sobrepasa y la región de los muertos)? A sabiendas o no, el hombre fácilmente puede perderse:

> ¿Dónde andaba tu corazón?
> Así das tu corazón a cada cosa,
> sin rumbo lo llevas:
> vas destruyendo tu corazón.
> ¿Sobre la tierra,
> acaso puedes ir en pos de algo?[27]

Recordando tal vez la lección dejada por Quetzalcóatl el creador de las artes toltecas, el pensamiento náhuatl acuñó expresiones que señalan varias posibles actitudes del corazón o movilidad de cada uno de los rostros. Una es la del *moyolnonotzani*, la de quien intensa y constantemente dialoga (*nonotzani*), con su propio corazón (*móyol*). La de aquel que se llama a sí mismo en su interior para recordar las antiguas tradiciones y la sabiduría conservada en los códices. Por este camino podrá llegar a convertirse en un *yoltéotl* (corazón endiosado), especie de adivino y creador al mismo tiempo. Precisamente se dice de los artistas que con un corazón endiosado buscan introducir en la piedra, en el barro y en el papel de amate de sus códices, lo que hoy llamaríamos el simbolismo de lo divino,

[25] *Códice matritense de la Real Academia*, fol. 118 v.
[26] *Ibid.*, fol 109 v.
[27] Ms. Colección de *Cantares mexicanos*, fol. 2 v.

la versión personal del significado de los antiguos mitos, creencias y tradiciones.[28] Pero así como el corazón puede volverse creador, y dialogando consigo mismo puede incluso acercarse al misterio de *Topan, Mictlan,* puede también perderse, volverse "un corazón amortajado" (*yolloquimilli*), un corazón que gira y da vueltas en vano.

Por esto, en su dialogar consigo mismo, rostro y corazón en *tlaltícpac* deben tomar en cuenta la *huehuetlamaniliztli,* "lo que de tiempos antiguos quedó establecido": fundamentalmente, el principio *in qualli, in yectli,* "lo que es asimilable al propio individuo, lo que le conviene" (*qualli*). Pero sólo aquello que le conviene o que puede asimilar, precisamente porque es *yectli,* o sea lo recto y derecho, lo que sigue el camino justo.[29]

Pero el rostro verdaderamente sabio y el corazón firme como la piedra pueden encontrar en *tlaltícpac* lo que es tal vez más valioso: el mundo de "flor y canto" (*in xóchitl, in cuícatl*). Flor y canto equivale de algún modo a nuestro concepto de poesía, de arte y de símbolo en general. Frente a la visión de este "mundo de movimiento", en el que hasta el oro y el jade se hacen pedazos, en el que todo es como un sueño, el pensamiento náhuatl descubre en flor y canto una manera personal de encontrar raíz y aun de acercarse al misterio de *Topan, Mictlan* (lo que nos sobrepasa y la región de los muertos).

Como veremos al tratar del pensamiento particular de varios *tlamatinime,* el tema de flor y canto aparece de continuo en los textos en que se conservan sus doctrinas. Unas veces se habla del corazón que dialoga consigo mismo y súbitamente descubre la realidad de flor y canto. Otras, en cambio, aparece la angustia de quien afirma no haber podido encontrar en *tlaltícpac* flores y cantos. Particularmente interesante es la expresión del sabio Tecayehuatzin quien afirma que flor y canto es tal vez la única manera de decir "palabras verdaderas" en la tierra.

El concepto náhuatl de verdad, como lo pensaron los *tlamatinime,* es enteramente distinto del nuestro. Verdad, en náhuatl *neltiliztli,* es término derivado, de carácter abstracto, de la sílaba temática *nel-* que connota originariamente la idea de "fijación sólida o enraizamiento profundo". Tomando esto en cuenta, no será extraño encontrar en numerosos textos preguntas como éstas: "¿Tienen acaso raíz,

[28] Véanse los textos nahuas acerca de esta posibilidad abierta al *yóllotl,* en León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes,* Universidad Nacional de México, 1959, pp. 258-271.

[29] Los textos nahuas acerca del principio *in qualli, in yectli,* pueden verse en la citada *Filosofía náhuatl,* pp. 230-242.

están enraizados los hombres? ¿Qué es lo que hace permanecer, lo que da raíz a *tlaltícpac*?"

En este sentido, "decir palabras verdaderas en la tierra", parece apuntar a la idea de decir palabras que puedan dar raíz al corazón, y si es posible, que pueden apuntar a la oculta raíz de *Topan, Mictlan.*

Precisamente en *Topan, Mictlan* habían situado los mitos y creencias la residencia propia de los dioses. En lo más alto de los travesaños celestes, como lo dejó dicho Quetzalcóatl, mora el dios de la dualidad, *Ometéotl.* Subordinados a él, los otros dioses, tal vez sus hijos, o quizás otras tantas manifestaciones suyas, existen también en los diversos rumbos del universo. En la misma región de los muertos, en el *Mictlan,* vive también una pareja divina, el Señor y la Señora de la región de los muertos. (*Mictlantecuhtli, Mictecacíhuatl.*)

Pero si la realidad de los dioses se encuentra en *Topan, Mictlan,* no hay que olvidar la afirmación constante del pensamiento náhuatl acerca del dios dual en cuanto *Tloque Nahuaque,* Dueño de la cercanía, Dueño de la proximidad. Lo divino aparece así remoto y cercano a la vez. Mas a pesar de su cercanía y de su proximidad, no por esto deja de ser *yohualli, ehécatl,* "invisible como la noche e impalpable como el viento".

Los antiguos mitos hablaron de la acción de los dioses, de su presencia y desaparición en los varios rumbos del universo, de sus luchas entre sí, de su intervención, importantísima, en los asuntos de interés para los hombres, la lluvia, el viento, el fuego, la agricultura, la enfermedad, el nacimiento y la muerte. Pero una vez más, a pesar de esas antiguas creencias y de los incontables ritos, fiestas y sacrificios, el rostro y el corazón de los *tlamatinime* tuvo, como se verá más abajo, conciencia plena de que la realidad de los dioses pertenece al orden de *Topan, Mictlan,* lo que está sobre nosotros, la región de los muertos. La divinidad, es ante todo *yohualli, ehécatl,* impalpable como la noche e invisible como el viento.

Frente al enigma de los dioses, con la experiencia de *tlaltícpac,* en la edad o sol de movimiento, en el que todo cambia, ante la amenaza de la muerte de ese sol y la más próxima e inescapable del propio ser, los rostros sabios y los corazones que dialogan se plantearon, entre otras cosas, diversas preguntas y formularon respuestas en función de flor y canto. A continuación veremos cuáles fueron las flores y los cantos concebidos por tres *tlamatinime* de pensamiento original y diferente: el sabio rey Nezahualcóyotl, el consejero Tlacaélel, el señor Tecayehuatzin, príncipe de Huexotzinco.

V. LA FIGURA DEL TLAMATINI

Tan familiar y conocida debió de ser en el mundo prehispánico la figura y el papel de quienes recibían el título de "los que saben algo", los *tlamatinime*, que se ha conservado en un viejo folio del *Códice matritense* la imagen ideal de estos antiguos sabios o filósofos. La versión al castellano del texto que describe la figura y las preocupaciones del *tlamatini* servirá de introducción al estudio del pensamiento propio de los pensadores ya mencionados, de cuyas ideas propias vamos a ocuparnos luego:

El *tlamatini*: una luz, una tea,
una gruesa tea que no ahúma.
Un espejo horadado,
un espejo agujereado por ambos lados.
Suya es la tinta negra y roja,
de él son los códices,
él es el dueño de los libros de pinturas.

Él mismo es escritura y sabiduría.
Es camino, guía veraz para otros.
Conduce a las personas y a las cosas,
es guía en los negocios humanos.

El buen *tlamatini* es cuidadoso (como un médico)
y guarda la tradición.
Suya es la sabiduría trasmitida,
él es quien la enseña,
sigue la verdad
no deja de amonestar.
Hace sabios los rostros ajenos,
hace a los otros tomar una cara,
los hace desarrollarla.
Les abre los oídos, los ilumina.
Es maestro de guías,
les da su camino,
de él uno depende.

Pone un espejo delante de los otros,
los hace cuerdos, cuidadosos;
hace que ellos adquieran un rostro.

Se fija en las cosas,
regula su camino,
dispone y ordena.

Aplica su luz sobre el mundo.
Conoce lo que está sobre nosotros (*topan*)
y la región de los muertos (*Mictlan*).

Es hombre serio;
Cualquiera es confortado por él,
es corregido, es enseñado.
Gracias a él la gente humaniza su querer
y recibe una estricta enseñanza.
Conforta el corazón,
conforta a la gente,
ayuda, remedia,
a todos cura.[30]

Haciendo breve resumen del texto, podrá comprenderse mejor su sentido. En sus siete primeras líneas se describe simbólicamente la figura del *tlamatini*, evocando por medio de metáforas sus rasgos más significativos. El *tlamatini* ilumina al mundo y al hombre, como "una gruesa tea que no ahúma". Es también una especie de órgano de contemplación, como los espejos horadados que formaban parte de los atributos propios de algunos dioses y que les servían para mirar la tierra y las cosas humanas. El *tlamatini* es, a imitación de Quetzalcóatl, dueño de lo negro y lo rojo, símbolo del saber. Finalmente, tiene también a su cargo los antiguos libros de pinturas, en los que lee y deja consignado su pensamiento.

Las líneas siguientes muestran al *tlamatini* en su función de maestro. Se dice de él que es camino, que conoce la tradición, que sigue la verdad, lo que puede dar raíz en *tlaltícpac*, donde todo parece un plumaje de quetzal que se desgarra. Preocupación suya es ayudar a los humanos a desarrollar su propio rostro, guiándolos y poniéndoles un espejo delante de sí mismos para que "se vuelvan cuerdos y cuidadosos".

Refiriéndose ya a su interés por conocer, tanto lo que está en *tlaltícpac*, como el misterio de *Topan*, *Mictlan*, se dice del *tlamatini* que "aplica su luz sobre el mundo y conoce lo que está sobre nosotros y la región de los muertos". Finalmente, como resumiendo sus atributos y misión principal, se afirma que "gracias a él la gente humaniza su querer, fortalece su corazón y recibe una estricta enseñanza".

Ésta es la figura ideal del *tlamatini*. Veamos ahora el pensamiento propio de varios hombres que históricamente hicieron suya esta vocación especial de "sabedores de algo".

[30] *Códice matritense de la Real Academia*, fol. 118 r.

VI. EL PENSAMIENTO DE NEZAHUALCÓYOTL

De entre todos los *tlamatinime* del mundo náhuatl es, sin duda, Nezahualcóyotl el más conocido. Nacido en Tezcoco en 1402, hijo del rey Ixtlilxóchitl, Nezahualcóyotl pasó los primeros años de su juventud en medio de persecuciones y teniendo que hacer frente a incontables dificultades. Siendo aún niño, vio morir a su padre asesinado y contempló la ruina de Tezcoco sometido al poder del Estado vecino de Azcapotzalco. Varias crónicas indígenas refieren su vida azarosa, hasta que llegó el momento en que, aliado de los aztecas, logró la independencia de Tezcoco, Estado al que por derecho propio volvió a gobernar. Su largo reinado, ya que vivió hasta 1472, aparece en los textos como una época de esplendor, en la que florecen extraordinariamente las artes y la cultura. Nezahualcóyotl edificó palacios, templos y jardines botánicos y zoológicos, fue consejero de los reyes aztecas y, como arquitecto extraordinario, dirigió la construcción de calzadas, las obras de introducción del agua a México, la edificación de los diques o albarradas para aislar las aguas saladas de los lagos e impedir futuras inundaciones.

Como legislador, promulgó una serie de leyes, muchas de las cuales se conservan en antiguas transcripciones que dejan entrever su sabiduría y profundo sentido de justicia. Pero el rasgo más notable del rostro y del corazón de Nezahualcóyotl, es probablemente la profundidad de su pensamiento que ha llegado hasta nosotros, gracias al testimonio de historiadores indígenas, y en forma más directa, en sus composiciones poéticas y discursos. Conocedor del antiguo pensamiento de los toltecas, a pesar de verse presionado políticamente por la ideología místico-guerrera de sus vecinos y aliados aztecas, dio a sus ideas un sesgo personal e independiente. La versión de algunos textos que con fundamento pueden atribuírsele, ayudará a conocer algunas de sus ideas principales.[31] Entre ellas están, como punto

[31] Aunque existen algunos trabajos acerca de Nezahualcóyotl como estadista y poeta, sigue echándose de menos una obra que dé a conocer plenamente, sobre firmes bases históricas, su pensamiento como *tlamatini*. Desgraciadamente se ha fantaseado con frecuencia acerca de Nezahualcóyotl, atribuyéndosele composiciones que, si bien pueden ser reflejo de su pensamiento, no fueron ciertamente obra suya. Véase a este respecto lo señalado por Garibay K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, vol. I, p. 256. Entre las mejores biografías de Nezahualcóyotl mencionaremos tan sólo dos:

Vigil, José María, *Nezahualcóyotl, el Rey Poeta* (nueva edición), Biblioteca Mínima Mexicana, ediciones de Andrea, México, 1957.

Gillmor, Francis, *Flute of the Smoking Mirror*. (A portrait of Nezahualcóyotl), The University of New Mexico Press, 1949.

de partida de su pensamiento, su afirmación reiterada del cambio, del tiempo, expresado en náhuatl por la palabra *cáhuitl*, "lo que nos va dejando", y en resumen, de la fugacidad de todo lo que existe. Consecuencia de esta experiencia suya es su casi obsesión por el tema de la muerte y la posibilidad de superarla de algún modo, encontrando una raíz y un apoyo más allá del cambio y del tiempo.

Conocedor de las tradiciones toltecas, se apartó en su vida personal del culto a los dioses de la religión oficial, oponiéndose, hasta donde le fue posible, a los sacrificios humanos. Como un testimonio visible de su más íntima persuasión, frente al templo del dios Huitzilopochtli que se levantaba en Tezcoco como una muestra de predominio azteca, edificó Nezahualcóyotl otro templo con una elevada torre compuesta de varios cuerpos que simbolizaban los travesaños o pisos celestes, sin imagen alguna, en honor de *Tloque Nahuaque*, el Dueño de la cercanía y la proximidad. Para superar de algún modo el cambio y la muerte, buscó Nezahualcóyotl raíz en ese dios único de que hablaba Quetzalcóatl. Pero, sin aceptar de manera pasiva la antigua doctrina religiosa de los toltecas, Nezahualcóyotl consagró largas meditaciones a esclarecer el enigma de los rostros y corazones humanos frente a *Tloque Nahuaque*. Los textos en que expresa sus ideas acerca de la posibilidad de conocer y acercarse a *Moyocoyatzin*, "el que se está inventando a sí mismo", pueden, sin exageración, contarse entre las obras clásicas del pensamiento filosófico de todos los tiempos. La versión de algunas de las composiciones de Nezahualcóyotl conservadas hasta el presente, nos permitirá, mejor que nada, acercarnos a su pensamiento.

Como se ha dicho, el punto de partida de Nezahualcóyotl parece haber sido su experiencia profunda del cambio y del tiempo, *cáhuitl*, "lo que nos va dejando". Todo en *tlaltícpac*, sobre la tierra es transitorio, aparece un poco aquí, para luego desgarrarse y desvanecerse para siempre. He aquí la expresión misma de Nezahualcóyotl:

> ¿Acaso de veras se vive con raíz en la tierra?
> No para siempre en la tierra:
> sólo un poco aquí.
> Aunque sea de jade se quiebra,
> aunque sea oro se rompe,
> aunque sea plumaje de quetzal se desgarra.
> No para siempre en la tierra:
> sólo un poco aquí. [32]

[32] Ms. *Cantares mexicanos*, fol. 17 r.

Si el jade y el oro se quiebran y rompen, los rostros y corazones, más frágiles aún, por muy nobles que hayan sido, como flores secas se desvanecen:

Sólo un instante dura la reunión,
por breve tiempo hay gloria . . .
Ninguno de tus amigos tiene raíz,
sólo un poco aquí nos damos en préstamo
tus flores hermosas . . .
sólo son secas flores.
Todo lo que florece en tu estera y en tu silla,
la nobleza en el campo de la guerra,
con la que se enlaza el señorio y el mando,
tus flores de guerra . . .
sólo son secas flores. [33]

La persuasión de que en *tlaltícpac* sólo por breve tiempo dura la reunión de los rostros y corazones, es raíz de la tristeza, pero también principio de nuevas formas de pensamiento en el ánimo de Nezahualcóyotl:

Estoy embriagado, lloro, me aflijo,
pienso, digo,
en mi interior lo encuentro:
si yo nunca muriera,
si nunca desapareciera.
Allá donde no hay muerte,
allá donde ella es conquistada,
que allá vaya yo.
Si yo nunca muriera,
si yo nunca desapareciera. [34]

Las doctrinas religiosas, aceptadas por el Estado y por el pueblo, acerca de la supervivencia de los guerreros como compañeros del sol, o de una vida feliz en los jardines de Tláloc, o teniendo que hacer frente a peligros y pruebas en las moradas inferiores del *Mictlan*, la región de los muertos, eran ya objeto de duda en el pensamiento de no pocos *tlamatinime*. Nezahualcóyotl, recordando conceptos antiguos, tal vez de origen tolteca, expresa su duda preguntándose a dónde hay que ir, o qué sabiduría hay que encontrar para llegar a *Quenonamican*, "donde de algún modo se vive", a *can on ayac micohua* a "donde la muerte no existe":

[33] *Ibid.*, fol. 2 v.
[34] *Ibid.*, fol. 17 v.

¿A dónde iremos
donde la muerte no exista?
Mas ¿por esto viviré llorando?
Que tu corazón se enderece:
aquí nadie vivirá para siempre.
Aun los príncipes a morir vinieron,
hay incineramiento de gente.
Que tu corazón se enderece:
aquí nadie vivirá para siempre. [35]

Nezahualcóyotl mismo enderezó su corazón, lo que equivale a decir, entendiendo la connotación náhuatl de *yótlotl* (corazón), que dio un sentido a su movilidad, a su núcleo dinámico. Fortalecido el corazón, Nezahualcóyotl, afirma haber descubierto el significado profundo de "flor y canto", expresión náhuatl del arte y el símbolo, para poder acercarse gracias a él, desde *tlaltícpac*, a la realidad de *Topan, Mictlan*, "lo que está sobre nosotros y la región de los dioses y de los muertos". Cuatro líneas magistrales dan testimonio de su descubrimiento:

Por fin lo comprende mi corazón:
escucho un canto,
contemplo una flor,
¡ojalá no se marchiten! [36]

El corazón que ha comprendido al fin cuál ha de ser su camino, desea entonces hallar cantos y flores que no se marchiten. Nezahualcóyotl no caerá de nuevo en la duda. Su corazón habrá de encontrar flores y cantos con vida y raíz. Probablemente, por esto, dejó dicho:

No acabarán mis flores,
no cesarán mis cantos.
Yo cantor los elevo,
se reparten, se esparcen.
Aun cuando las flores
se marchitan y amarillecen,
serán llevadas allá,
al interior de la casa
del ave de plumas de oro. [37]

[35] *Ibid.*, fol. 70 r.

[36] Ms. náhuatl de los *Romances de los señores de la Nueva España*. (Inédito, Colección Latinoamericana de la Biblioteca de la Universidad de Texas), fol. 19 v.

[37] Ms. Colección de *Cantares mexicanos*, fol. 16 v.

Y es que, como añade el mismo Nezahualcóyotl, el corazón de quien ha descubierto flores y cantos ha nacido para cantar, tiene su casa en la primavera que nunca termina, puede en fin acercarse al misterio de *Topan, Mictlan.* El sabio señor de Tezcoco, conocedor de las doctrinas toltecas, hizo objeto de su meditación el tema de *Tloque Nahuaque*, el Dueño de la cercanía y la proximidad, que es también *Moyocoyatzin*, el que se está inventando a sí mismo. Por los senderos de flor y canto expresó su pensamiento acerca de quien es como la noche y el viento, el dador de la vida, que en su libro de pinturas ha hecho el boceto de nuestros rostros y corazones, el arbitrario inventor que también escribe y dibuja con flores y cantos:

Con flores escribes, Dador de la vida,
con cantos das color,
con cantos sombreas
a los que han de vivir en *tlaltícpac.*
Después destruirás a águilas y tigres,
sólo en tu libro de pinturas vivimos,
aquí sobre la tierra.
Con tinta negra borrarás
lo que fue la hermandad,
la comunidad, la nobleza.
Tú sombreas a los que han de vivir en *tlaltícpac.* [38]

El rostro y el corazón del hombre en *tlaltícpac* está cerca y lejos de *Moyocoyatzin*, el inventor de sí mismo. Es cierto que águilas y tigres, hermandad y nobleza existen en el libro de pinturas del Dueño del cerca y del junto. Mas a pesar de esto, el supremo Dador de la vida, como noche y viento que es para el hombre, permanece oculto e inalcanzable. El pensamiento de Nezahualcóyotl ahondando en el misterio, se dirige a *Tloque Nahuaque*, expresando precisamente esta imposibilidad de acercarse a él:

Sólo allá en el interior del cielo
Tú inventas tu palabra,
¡Dador de la vida!
¿Qué determinarás?
¿Tendrás fastidio aquí?
¿Ocultarás tu fama y tu gloria en *tlaltícpac?*
¿Qué determinarás?

[38] Ms. náhuatl de los *Romances de los señores de la Nueva España*, fol. 35 r.

Nadie puede ser amigo
del dador de la vida...
¿A dónde pues iremos...?
Enderezaos, que todos
tendremos que ir al lugar del misterio...[39]

Mas a pesar de haber afirmado que "nadie puede decirse o ser amigo del Dador de la vida", Nezahualcóyotl continuó tenazmente su búsqueda. Muchas son las flores y los cantos de sus textos acerca de la divinidad que podríamos aducir aquí. No siendo esto posible en tan breve artículo, ofreceremos sólo dos testimonios más. El primero es expresión de preguntas, casi diríamos dudas, sobre la realidad y raíz de quien en sí mismo inventa su palabra y da ser en su misterioso libro de pintura:

¿Eres tú verdadero (tienes raíz)?
Sólo quien todas las cosas domina,
el Dador de la vida.
¿Es esto verdad?
¿Acaso no lo es, como dicen?
¡Que nuestros corazones
no tengan tormento!

Todo lo que es verdadero,
(lo que tiene raíz),
dicen que no es verdadero
(que no tiene raíz).
El Dador de la vida
sólo se muestra arbitrario.

¡Que nuestros corazones
no tengan tormento!
Porque él es el Dador de la vida.[40]

Por encima de las dudas y del misterio que circunda al Dador de la vida, es menester aceptar su realidad. Esto es lo único que de hecho da tranquilidad y raíz al corazón. Tal parece ser la conclusión a que llegó Nezahualcóyotl en su esfuerzo por acercarse al misterio de *Topan, Mictlan.* Si *Tloque Nahuaque* es arbitrario e incomprensible, es también el Dador de la vida, en cuyo libro de

[39] Ms. *Cantares mexicanos,* fol. 13 v.

[40] Ms. náhuatl de los *Romances de los señores de la Nueva España,* fols. 19 v-20 r.

pinturas existimos. Los rostros humanos deben aceptar el misterio; deben invocar y alabar a *Tloque Nahuaque*. Así se puede vivir en *tlaltícpac*.

Las flores y los cantos, el arte, creación la más humana del hombre, son el camino para acercarse. Al parecer, el mismo Dador de la vida con sus propias flores y cantos, quiso embriagarnos aquí. El siguiente texto de Nezahualcóyolt aparece, desde este punto de vista, como la síntesis final de su pensamiento:

No en parte alguna puede estar la casa del inventor de sí mismo
Dios, el señor nuestro, por todas partes es invocado,
por todas partes es también venerado.
Se busca su gloria, su fama en la tierra.
Él es quien inventa las cosas,
él es quien se inventa a sí mismo: Dios.
Por todas partes es invocado,
por todas partes es también venerado.
Se busca su gloria, su fama en la tierra.

Nadie puede aquí,
nadie puede ser amigo
del Dador de la vida;
sólo es invocado,
a su lado,
junto a él,
se puede vivir en la tierra.

El que lo encuentra,
tan sólo sabe bien esto: él es invocado,
a su lado, junto a él,
se puede vivir en la tierra.

Nadie en verdad
es tu amigo,
¡Oh Dador de la vida!
Sólo como si entre las flores
buscáramos a alguien,
así te buscamos,
nosotros que vivimos en la tierra,
mientras estamos a tu lado.

Se hastiará tu corazón,
sólo por poco tiempo
estaremos junto a ti y a tu lado.
Nos enloquece el Dador de la vida,
nos embriaga aquí.
Nadie puede estar acaso a su lado,
tener éxito, reinar en la tierra.

Sólo tú alteras las cosas
como lo sabe nuestro corazón:
nadie puede estar acaso a su lado,
tener éxito, reinar en la tierra. [41]

Aquel a quien pueda parecer pesimista la conclusión a que llegó Nezahualcóyotl, debe tener presente lo que podría describirse como dialéctica interna de su pensamiento: afirma que nadie puede ser amigo del Dador de la vida, que nadie puede estar acaso a su lado en la tierra, pero al mismo tiempo sostiene que es destino humano buscarlo, como quien entre las flores va en pos de alguien. El que lo invoca, el que lo busca, podrá vivir en la tierra. Podrá incluso decir que se encuentra a su lado, junto a él, precisamente porque él es Dueño de la cercanía y la proximidad. El pensamiento puro lleva probablemente a la duda: "¿eres tú verdadero, tienes raíz?" Porque, "todo lo que es verdadero, dicen que no es verdadero...".

Mas esta idea, la imposibilidad de comprender la raíz del que sólo se muestra arbitrario, hace sufrir al corazón. Invocar, en cambio, a *Tloque Nahuaque*, parece ya haberlo encontrado, da descanso y hace posible existir en *tlaltícpac*. Persuadido Nezahualcóyotl de que no acabarán sus flores y sus cantos, confía y reposa en esta postrer conclusión: el Dador de la vida nos embriaga aquí en la tierra y nosotros lo seguimos buscando, "como si entre las flores buscáramos a alguien".

La ideas expuestas, con apoyo en los textos atribuidos fundadamente al príncipe sabio Nezahualcóyotl, constituyen un primer intento de invención histórica de su pensamiento.

Amerita éste ciertamente un estudio mucho más amplio, en el que se incluyan por fin todas aquellas composiciones y discursos que, después de cuidadosa crítica documental, puedan tenerse por suyos. Posiblemente habrá de lograrse entonces una comprensión más cabal de las ideas de este *tlamatini* extraordinario en cuya alabanza un poeta prehispánico se atrevió a decir:

Con flores hablas,
dentro de ti vive,
dentro de ti escribe,
inventa el Dador de la vida,
el que es dios,
¡Oh príncipe chichimeca, Nezahualcóyotl! [42]

[41] *Ibid.*, fols. 4 v-5 v.
[42] *Ibid.*, fol. 34 r.

VII. EL PENSAMIENTO DE TLACAÉLEL

Si Nezahualcóyotl representa el intento de repensar y dar un nuevo sentido de salvación personal al legado intelectual de los toltecas, la figura de Tlacaélel es símbolo en cambio de una actitud enteramente distinta: la de quien encontró y dio a los aztecas la raíz más profunda de su misticismo guerrero.

A pesar de haber sido Tlacaélel, como consejero de varios gobernantes, el iniciador de la grandeza azteca, su figura ha permanecido mucho tiempo en el olvido. Incluso algunos historiadores como Torquemada, han llegado a negar su existencia.[43] Esto último justifica el que brevemente nos refiramos a las fuentes históricas que tratan de su actuación y pensamiento.

La *Crónica mexicáyotl*, escrita en náhuatl por el historiador indígena Tezozómoc ofrece la genealogía de Tlacaélel. Fue éste hijo de Huitzilíhuitl, segundo señor de México-Tenochtitlan. Su madre se llamó Cacamacihuatzin y fue oriunda de Teocalhuiyacan. Entre sus varios hermanos estuvo Moctezuma Ilhuicamina, de quien más tarde Tlacaélel habría de ser consejero. La misma *Crónica mexicáyotl* ofrece el nombre de la mujer de Tlacaélel, de sus hijos y descendientes hasta los tiempos de la conquista.[44]

Otro historiador indígena, enteramente independiente, Chimalpain, da en su *Séptima relación* la fecha exacta de su nacimiento. Tuvo lugar éste el año 10-Conejo, en nuestro calendario, 1398.[45]

Los *Anales de México-Azcapotzalco* y tres relaciones emparentadas entre sí, o sean, el *Códice Ramírez*, la *Crónica mexicana* y la *Historia* de Durán, ofrecen numerosas alusiones a la actuación de Tlacaélel y en forma especial a su pensamiento.[46] Finalmente,

[43] Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 3ª ed., reproducción de la segunda, Madrid, 1723, México, Editorial Chávez Hayhoe, 1943, vol. I, p. 171. Torquemada expresa en ese lugar su duda y afirma que tiene a Tlacaélel "por personaje fingido e imaginario". Contrastando con esta afirmación, al tratar, en cambio, de las numerosas funciones del *cihuacóatl* o consejero real (cargo que según las fuentes desempeñó Tlacaélel la mayor parte de su vida), coincide Torquemada en su importancia extraordinaria, aunque sin mencionar para nada el nombre de Tlacaélel. Véase *op. cit.*, vol. II, pp. 351-353.

[44] Véase: Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica mexicáyotl*, texto náhuatl y versión castellana de Adrián León, Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1949, especialmente pp. 96, 122-124.

[45] Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Francisco Diego Muñón, *Sixième et septième relations* (1358-1612), Publiées et traduites par Remi Simeon, París, 1889, p. 85.

[46] Véase: "Anales Mexicanos, México-Azcapotzalco, 1426-1589", en *Anales del Museo*, México, 1903, I, 7, pp. 49-74.

varios cantares mexicanos de origen prehispánico aluden a sus triunfos, en tanto que el *Códice Cozcatzin* refiere una distribución de tierras llevada a cabo por Tlacaélel, y los códices *Xólotl* y *Azcatitlan* conservan representaciones pictográficas del mismo.[47] Por su parte, el célebre científico e historiador Henrico Martínez, consciente de la importancia extraordinaria de Tlacaélel en el mundo azteca, escribió a principios del siglo XVII que Tlacaélel fue "a quien se debió casi toda la gloria del imperio mexicano".[48]

La primera actuación pública de Tlacaélel tuvo lugar en el momento en que los aztecas, hacia 1427, se vieron en la disyuntiva de tener que aceptar servilmente la tiranía de Azcapotzalco, o reaccionar contra ella, iniciando la guerra. Aliados con el también perseguido Nezahualcóyotl de Tezcoco, después de varios hechos de armas los aztecas vencieron, contra lo que parecía previsible, a la gente de Azcapotzalco.[49] Restablecida la paz, los textos refieren las nuevas medidas tomadas por Tlacaélel, quien pasó a ocupar el puesto de *Cihuacóatl*, o consejero del señor Itzcóatl, gobernante de México-Tenochtitlan.

Lo primero que emprendió Tlacaélel fue una doble reforma: distribuir títulos y tierras a los aztecas que se habían distinguido en la lucha, consolidando así una nobleza recién constituida, y dar al pueblo azteca una nueva visión místico-guerrera del mundo y del hombre, raíz de la futura grandeza del pueblo del sol.[50] Este último punto, del cual habrían de derivarse cambios sustanciales en la organización religiosa, económica, socio-política, educativa y militar, constituye precisamente el meollo mismo de la trayectoria ideológica de Tlacaélel.

Había estudiado éste, al igual que Nezahualcóyotl, durante sus días de juventud en el *calmécac*, o centro superior de educación, las

Códice Ramírez, Relaciones del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias, Editorial Leyenda, México, 1944.

Durán, fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*, 2 vols. y Atlas, publicado por José F. Ramírez, México, 1867-1880.

Crónica mexicana, editada por J. M. Vigil, Editorial Leyenda, México, 1944.

[47] El *Códice Cozcatzin* se conserva inédito en la colección de Manuscritos Mexicanos de la Biblioteca Nacional de París.

Códice Azcatitlan, publicado por la Société des Américanistes de Paris, con comentario de R. H. Barlow, París, 1945.

Códice Xólotl, publicado por Charles E. Dibble, Instituto de Historia, Universidad Nacional de México, 1951.

[48] Martínez, Henrico, *Reportorio de los tiempos e historia natural de Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, México, 1948, p. 129.

[49] Durán, fray Diego de, *op. cit.*, t. I, pp. 69-95.

[50] *Ibid.*, t. I, pp. 96-98.

antiguas doctrinas religiosas de origen tolteca. Pero su pensamiento se había fijado también en la importancia que debían tener para los aztecas sus númenes tribales, en particular el supremo dios guerrero Huitzilopochtli.

Conocía los mitos que hablaban de él, desde su nacimiento portentoso en la Montaña de la Serpiente, como hijo de Coatlicue, quien lo concibió sin concurso de varón, hasta la victoria que alcanzó el mismo Huitzilopochtli sobre sus hermanos, los cuatrocientos del sur. Huitzilopochtli había sido guía de los aztecas desde su lugar de origen en las llanuras del norte. Él los había librado de peligros sin número. Al pueblo de rostro desconocido, Huitzilopochtli lo había traído a la región de los lagos. Gracias a él, los aztecas habían contemplado al águila devorando la serpiente en México-Tenochtitlan, término de su larga peregrinación.

Pero a pesar de esto, hasta entonces los otros pueblos de igual lengua y cultura habían dado escasa importancia a Huitzilopochtli y a su madre Coatlicue. En los antiguos códices de Azcapotzalco y de otros Estados se desconocía el poder del numen tutelar de los aztecas. Y en realidad, así lo pensó Tlacaélel, las victorias de Huitzilopochtli narradas en los mitos, sus palabras que guiaron a los aztecas hasta México-Tenochtitlan, eran el legado de su pueblo, lo que lo hacía distinto de los otros y le daba su propia raíz.

Con estas ideas, Tlacaélel dio nuevo sentido a la visión del mundo y a la historia azteca. A partir de la victoria sobre Azcapotzalco, "anduvo siempre, como lo refiere Chimalpain, persuadiendo a los mexicas de que su dios era Huitzilopochtli".[51]

Para dar eficacia a su empeño de agigantar como un símbolo el poder y la fuerza de Huitzilopochtli, Tlacaélel aconsejó al señor Itzcóatl, de quien afirma categóricamente el *Códice Ramírez* que "no hacía más que lo que Tlacaélel le aconsejaba",[52] se reunieran los libros de pintura de los vencidos de Azcapotzalco y los propios de los aztecas con el fin de destruirlos y poder redactar luego la verdadera historia de la nación azteca. Este hecho, que pone de manifiesto la importancia que concedió Tlacaélel a la conciencia histórica, lo consigna en náhuatl el *Códice matritense*:

> Se guardaba su historia.
> Pero entonces fue quemada.
> Cuando reinó Itzóatl, en México.

[51] *Chimalpain, op. cit.*, p. 106.
[52] *Códice Ramírez, op. cit.*, p. 77.

Se tomó una resolución,
los señores mexicas dijeron:
no conviene que toda la gente
conozca estas pinturas.
Los que están sujetos, el pueblo,
se echarán a perder
y andará torcida la tierra,
porque allí se guarda mucha mentira
y muchos en ellas han sido tenidos por dioses. [53]

Quemados los viejos libros de pintura, Tlacaélel dio a conocer su visión histórica. Los textos de procedencia azteca que hoy se conservan son prueba de esto. Fueron concebidos para ser raíz de una nueva grandeza. En ellos se destaca la importancia del pueblo azteca, relacionado de diversas formas con los toltecas y con otras naciones poderosas. Huitzilopochtli y Coatlicue se sitúan en un mismo plano con las divinidades de los tiempos toltecas.

La antigua doctrina de las varias edades o soles que han existido y concluido, debido a las luchas y muerte de los dioses, recibe una interpretación, o si se quiere, una invención histórica nueva. En ella Huitzilopochtli es quien preside la actual quinta edad o sol de movimiento. El joven dios guerrero se identifica incluso, en varios himnos sagrados, con el sol mismo. Los aztecas, el pueblo escogido de Huitzilopochtli, tienen por misión colaborar con él para evitar el fin de la edad de movimiento.

Según los antiguos mitos, esta edad había comenzado a existir gracias al autosacrificio de los dioses, que con su sangre hicieron de nuevo posible la vida. La sangre es el agua preciosa (*chalchíhuatl*), donde se encierra la energía vital que mantiene vivos a los hombres. Era pues necesario corresponder al sacrificio de los dioses, ofreciéndoles el mismo líquido precioso que da fortaleza y que impide la muerte. Elevando el número de sacrificios de hombres, cuyo corazón y cuya sangre se ofrendaran a Huitzilopochtli, podría fortalecerse y conservarse indefinidamente la vida del sol.

Para poder realizar más fácilmente las ofrendas de sangre, *Tlacaélel* introdujo entre los aztecas la práctica de las "guerras floridas". Eran éstas luchas periódicas con los Estados vecinos de Tlaxcala y Huexotzinco, emprendidas con el único fin de obtener víctimas para el sacrificio. El pueblo azteca, gracias a las guerras floridas y a las de conquista, aparece entonces en el pensamiento de Tlacaélel cumpliendo una misión extraordinaria, de resonancias cósmicas: está

[53] *Códice matritense de la Real Academia*, fol. 192 v.

impidiendo el cataclismo que podría poner fin a la edad en que vivimos.

De esta idea se derivó, a su vez, un sentido más hondo en la visión azteca del mundo. Los aztecas están situados al lado del sol-Huitzilopochtli; se consideran al lado del bien en un combate sin tregua contra los poderes de la muerte y la noche. Pero desde otro punto de vista, esta vez utilitario, la alianza azteca con el sol-Huitzilopochtli, trae consigo la justificación de todas sus conquistas, la persuasión de que al someter a otros pueblos, haciéndolos tributarios, se está realizando la suprema misión. Porque, como lo expresó Tlacaélel en un breve discurso:

> Éste es el oficio de Huitzilopochtli,
> nuestro dios,
> A esto fue venido:
> para recoger
> y a traer así a su servicio
> a todas las naciones,
> con la fortaleza de su pecho, y de su cabeza . . . [54]

Tal es el meollo de la concepción místico-guerrera pensada por Tlacaélel para hacer posible la grandeza de los aztecas. Proclamada y trasmitida por medio de sus libros de pintura, de himnos y poemas, la que pudiera llamarse "filosofía del pueblo del sol", llegó a convertirse en la raíz de México-Tenochtitlan. El himno sagrado de Huitzilopochtli, conservado en el *Códice matritense*, es elocuente en este sentido:

> ¡Huitzilopochtli, el joven guerrero,
> el que obra arriba, va andando su camino!
> —'No en vano tomé el ropaje de plumas amarillas,
> porque yo soy el que ha hecho salir al sol'.
> El portentoso,
> el que habita en la región de las alas,
> ¡Se abrió tu manto! . . . [55]

Cimentada la reforma ideológica, gracias a la concepción místico-guerrera, Tlacaélel, convertido en una especie de pensador político y social, consagró su atención a varios puntos de fundamental importancia. El *Códice Ramírez* ofrece un resumen de las disposiciones,

[54] Durán, fray Diego de, *op. cit.*, t. I, p. 95.

[55] "Himno a Huitzilopochtli", en *Veinte himnos sacros de los nahuas*, versión de Angel Ma. Garibay K. Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958, p. 31.

consecuencia del pensamiento de Tlacaélel, puestas en práctica, cuando reinaba ya en México-Tenochtitlan Motecuhzoma Ilhuicamina:

> Era entonces Tlacaélel ya hombre muy experimentado y sabido. Y así por su consejo e industria, puso el rey Motecuhzoma, primero de este nombre, en mucho orden y concierto todas sus repúblicas. [56]

Las disposiciones de Tlacaélel se refirieron a tres aspectos básicos: modificaciones en la organización religiosa, en la que el culto y los sacrificios a Huitzilopochtli pasaron a ocupar el primer lugar. Edificación del nuevo templo mayor, extraordinariamente rico y suntuoso, en honor de Huitzilopochtli y de Tláloc, dios de la lluvia. Fortalecimiento y reestructuración del ejército, concebido como el brazo de Huitzilopochtli para atraer a su servicio a todos los pueblos de *tlaltípac*. Y, finalmente, reformas sustanciales en la organización política, jurídica y económica, que garantizaran el desarrollo y engrandecimiento de México-Tenochtitlan, convertida ya en metrópoli, a la que afluían los tributos procedentes de las regiones conquistadas.

Así es como consolidó Tlacaélel la grandeza de los aztecas. Sin aceptar jamás la dignidad de gobernante supremo o *tlatoani*, que insistentemente le ofrecieron, fue él quien inspiró siempre los designios del Pueblo del Sol. Significativas son en este sentido las palabras que pronunció cuando, después de la muerte de Motecuhzoma, se empeñaron una vez más los aztecas en hacer de él su rey o *tlatoani*. El siguiente discurso de Tlacaélel muestra claramente la actitud del gran consejero de los gobernantes aztecas:

> Por cierto, hijos míos, yo os lo agradezco
> y al rey de Tezcuco
> pero venid acá:
> yo os quiero que me digáis
> de ochenta años a esta parte,
> o noventa que ha que pasó la guerra de Azcaputzalco,
> ¿qué he sido? ¿En qué lugar he estado?
>
> ¿Luego no he sido nada?
> ¿Pues para qué me he puesto corona en la cabeza?
> ¿Ni he usado de las insignias reales que los reyes usan?
> ¿Luego no ha valido nada todo cuanto he juzgado y mandado?
> ¿Luego injustamente he muerto al delincuente
> y he perdonado al inocente?

[56] *Códice Ramírez*, p. 83.

¿Luego no he podido hacer señores,
ni quitar señores como he puesto y compuesto . . . ?

Mal he hecho en vestirme las vestiduras
y semejanzas de los dioses,
y mostrarme con sus semejanzas,
y como tal dios tomar el cuchillo
y matar y sacrificar hombres;
y si lo pude hacer
y lo he hecho ochenta o noventa años ha,
luego rey soy y por tal me habéis tenido;
¿pues qué más rey queréis que sea? . . . [57]

El mejor comentario de tan expresivo discurso de Tlacaélel, lo ofrece el *Códice Ramírez*:

> Y no le faltaba razón —se afirma allí— porque con su industria, no siendo rey, hacía más que si lo fuera . . . porque no se hacía en todo el reino más que lo que él mandaba. [58]

Los textos aducidos han puesto de manifiesto la importancia del pensamiento y la acción de Tlacaélel, como creador de la visión místico-guerrera de los aztecas. Pensador de grandes resonancias políticas y sociales, sus ideas difieren radicalmente de las de la mayor parte de los *tlamatinime*. Aunque apoyado como ellos en la antigua herencia tolteca, su atención se dirigió, no ya a esclarecer desde un punto de vista personal los enigmas de *Topan, Mictlan*, sino a proporcionar a su pueblo una filosofía de acción, fundada en el concepto y en la realidad de la lucha, hasta dar a los antes desconocidos aztecas, un rostro definido y un poder que los llevó a extender sus dominios de un océano a otro y hasta apartadas regiones de lo que hoy son Chiapas y Guatemala.

Como un testimonio del esplendor alcanzado, los aztecas, que fueron probablemente los más extraordinarios escultores del México antiguo, dejaron varias obras, en las que plásticamente quedó reflejada para siempre su visión místico-guerrera del mundo. Si la gran

[57] Durán, fray Diego de, *op. cit.*, p. 326. Parece indudable que las palabras de Tlacaélel, afirmando haber intervenido en el gobierno del Estado azteca 80 o 90 años, desde que pasó la guerra de Azcapotzalco, son una mera exageración retórica, ya que, según las cronologías de ordinario aceptadas, Motecuhzoma Ilhuicamina murió hacia 1469, después de haber gobernado 29 años. En todo caso habían transcurrido aproximadamente 43 años desde que fueron vencidos los Tepanecas en Azcapotzalco.

[58] *Códice Ramírez*, p. 83.

escultura de Huitzilopochtli que mandó tallar Tiacaélel se perdió, se conservan en cambio la Piedra del Sol, síntesis maravillosa de su pensamiento acerca del tiempo y del mundo, y la imponente escultura de Coatlicue, la diosa madre de Huitzilopochtli.

El doctor Justino Fernández, en su ya clásica obra sobre Coatlicue, estudiando la estética del arte indígena antiguo, ha mostrado cómo en el enjambre de símbolos y formas propias de la colosal estructura, quedó expresada plásticamente, no sólo la concepción azteca del espacio cósmico, sino también su visión integral y dinámica del mundo y del hombre. El análisis que hace Justino Fernández de la Coatlicue, para encontrar el sentido propio del arte azteca, lo ha llevado a repensar las antiguas ideas que, transformadas en símbolo, pueden "leerse" en esa expresión de la visión azteca del mundo que es la escultura de la diosa madre. El siguiente párrafo, tomado de su citada obra, ilustrará mejor que nada lo dicho. Quien haya contemplado siquiera en fotografía la escultura de Coatlicue, comprenderá cómo en ella el pensamiento de Tlacaélel, que dio nuevo sentido a las doctrinas toltecas acerca de la divinidad y del mundo, quedó incorporado a la piedra por obra del genio de los escultores del México antiguo:

> Por último, o por principio, en lo más alto llegamos a *Omeyocan*, el lugar en que mora la pareja divina; *Ometecuhtli y Omecihuatl*, creadora por excelencia, origen de la generación de los dioses y de los hombres. Si esta masa bicéfala toma el lugar de la cabeza y parece surgir de las entrañas mismas del todo, también hay un sentido de decapitación que alude a Coyolxauhqui, la Luna, con lo cual se completa el sistema astral.
>
> Todavía hay que agregar las cuatro direcciones cardinales que se expresan en forma de cruz y la quinta dirección de arriba a abajo, en cuyo centro estará *Xiuhtecuhtli*, 'el señor viejo', el dios del fuego. Y, por último, la forma piramidal, de ascenso y descenso, y que va desde el fondo de la tierra, el mundo de los muertos, hasta el más alto sitio: *Omeyocan*. Así, la escultura no sólo está concebida exteriormente sino que los cuerpos de las serpientes cuyas cabezas asoman en lo más alto provienen de su entrañas, y hay que recordar que bajo sus plantas se extiende el mundo de los muertos. Toda ella pues, vibra, vive, por dentro y por fuera, toda ella es vida y muerte; sus significaciones abarcan todas las direcciones posibles y se prolongan en ellas. En resumen, *Coatlicue*, es, *in nuce*, la fuerza cósmico-dinámica que da la vida y que se mantiene por la muerte en lucha de contrarios, tan necesaria, que su sentido último y radical es la guerra . . . [59]

[59] Fernández, Justino, *Coatlicue, estética del arte indígena antiguo*, 2ª edición, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1959, pp. 268-269.

La visión del mundo, cuyo sentido último y radical es la guerra, fue la creación suprema de Tlacaélel. Gracias a él, esa visión, fundada en el concepto y en la realidad de la lucha, llegó a identificarse como la actitud propia de los aztecas. Dos pequeños cantares mexicanos en los que se afirma que la raíz y fundamento de México-Tenochtitlan está en la lucha, simbolizada por sus dardos y sus escudos, son quizás la más afortunada síntesis del pensamiento místico-guerrero iniciado por Tlacaélel:

Con nuestros dardos,
con nuestros escudos,
está existiendo la ciudad. [60]

Allí, donde se tiñen los dardos,
donde se tiñen los escudos,
están las blancas flores perfumadas,
las flores del corazón:
abren sus corolas las flores del que da la vida,
cuyo perfume aspiran en el mundo los príncipes:
es Tenochtitlan. [61]

VIII. TECAYEHUATZIN Y EL DIÁLOGO DE "FLOR Y CANTO"

La existencia en el México antiguo de formas de pensamiento, no sólo distintas, sino aun opuestas entre sí, ha quedado ya de manifiesto, con sólo habernos acercado a algunas de las principales ideas de hombres como Nezahualcóyotl y Tlacaélel. Esta variedad de posturas, apenas apuntada aquí respecto de dos pensamientos que pueden considerarse como extremos, aunque enraizados ambos en la misma tradición cultural, podría estudiarse ampliamente en el caso de las numerosas actitudes distintas y personales de otros varios *tlamatinime* prehispánicos. La necesaria brevedad del presente trabajo nos permitirá ofrecer sólo un único ejemplo, que es el del señor Tecayehuatzin, príncipe de Huexotzinco hacia 1501. [62]

Varios son los textos que de él se conocen y que dejan entrever su preocupación principal: la de encontrar la forma de pensar y decir palabras verdaderas, capaces de dar raíz, en la tierra. Cono-

[60] *Ms. Cantares mexicanos*, fol. 20 v.

[61] *Ibid.*, fol. 18 r.

[62] Para el estudio de la biografía de Tecayehuatzin pueden consultarse: Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, edición de Chavero. México, 1892, p. 113; *Anales de Cuauhtitlán, op. cit.*, fol. 57, y Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 3ª edición, reproducción facsimilar de la segunda edición, Madrid, 1723, 3 vols., México, 1943, vol. I, p. 200.

cedor de las posibilidades de expresión abiertas al hombre, elaboró Tecayehuatzin su propia versión acerca del significado, alcances y origen de "flor y canto". Como el resto de los *tlamatinime*, sabía él que "flor y canto" es expresión que connota el mundo del arte y del símbolo. Sin escapar de la duda, Tecayehuatzin quiso confrontar su pensamiento con otras posibles respuestas. Para esto nada mejor que escuchar las palabras de quienes se referían también con frecuencia a "flor y canto". El manuscrito de *Cantares mexicanos*, conservado en la Biblioteca Nacional de México, incluye el diálogo, real o imaginario, que tuvo lugar en Huexotzinco, y en el que aparecen como participantes Tecayehuatzin y varios *tlamatinime*, amigos suyos. En el diálogo se expresan, en un lenguaje literario, las diversas opiniones de los varios sabios prehispánicos que participan en él, acerca de la poesía, el arte y el símbolo: "flor y canto".

La conversación se inicia con una salutación de Tecayehuatzin, seguida de un elogio de "flor y canto". Tecayehuatzin se pregunta luego si "flor y canto" es tal vez lo único verdadero, lo que puede dar raíz al hombre en la tierra:

> ¿Es esto quizás lo único verdadero en la tierra . . . ?
> Sólo con flores circundo a los nobles,
> con mis cantos los reúno
> en el lugar de los atabales.
> Aquí en Huexotzinco he convocado esta reunión.
> Yo el señor Tecayehuatzin,
> he reunido a los príncipes:
> piedras preciosas, plumajes de quetzal.
> Sólo con flores circundo a los nobles. [63]

A Tecayehuatzin interesa además conocer el origen de flor y canto. Quiere saber si es posible encontrar flores y cantos con raíz o si tal vez es distinto del hombre emprender búsquedas sin término, pensar que ha hallado lo que anhela y al fin tener que marcharse, dejando aquí sólo el recuerdo de su vida fugaz.

Las preguntas de Tecayehuatzin reciben muy distintas respuestas. Una a una, los varios invitados las van formulando. El primero en hablar fue Ayocuan Cuetzpaltzin, señor de Tecamachalco, a quien conocemos por otros varios textos, entre ellos uno particularmente interesante, que nos lo pinta repitiendo por todas partes las siguientes palabras:

[63] Ms. *Cantares mexicanos*, Biblioteca Nacional de México, fol. 9 v. El diálogo íntegro, vertido del náhuatl al castellano, ha sido publicado en: León-Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Fondo de Cultura Económica, México, 1961, pp. 128, 137.

¡Que permanezca la tierra!
¡Que estén en pie los montes!
Así venía hablando Ayocuan Cuetzpaltzin
en Tlaxcala, en Huexotzinco.
En vano se reparten olorosas flores de cacao . . .
¡Que permanezca la tierra! [64]

La respuesta de Ayocuan en el diálogo se refiere al origen y posible permanencia de "flor y canto". Para él arte y símbolo son un don de los dioses. Y es posible también que flores y cantos sean al menos un recuerdo del hombre en la tierra:

Del interior del cielo vienen
las bellas flores, los bellos cantos.
Los afea nuestro anhelo,
nuestra inventiva los echa a perder . . .

¿He de irme como las flores que perecieron?
¿Nada quedará de mi fama aquí en la tierra?
Al menos mis flores, al menos mis cantos.

Aquí en la tierra es la región del momento fugaz.
¿También es así en Quenonamican,
el lugar donde de algún modo se vive?
¿Hay allá alegría, hay amistad?

¿O sólo aquí en la tierra
hemos venido a conocer nuestros rostros? [65]

Por su parte, Aquiauhtzin, sabio de Ayapanco, da al arte y al símbolo un sentido distinto. Para él flores y cantos son la forma de invocar al supremo Dador de la Vida. Éste tal vez se hace presente a través del mundo del símbolo. Puede decirse que lo buscamos, como quien, entre las flores, va en pos de un amigo.

Con un pensamiento más hondo, otro de los participantes, Cuauhtencoztli, responde con la expresión de su duda sobre la verdad de flor y canto, porque duda asimismo, acerca de la posible raíz que pueda tener el hombre en la tierra:

Yo, Cuauhtencoztli —exclama— aquí estoy sufriendo.
¿Tienen verdad, raíz, los hombres?
¿Mañana tendrá todavía raíz y verdad nuestro canto?

[64] *Ibid.*, fol. 14 v.
[65] *Ibid.*, fol. 10 r.

¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien?
Aquí vivimos, aquí estamos.
pero somos indigentes,
¡oh amigos nuestros! [66]

A Cuauhtencoztli le responden el mismo Tecayehuatzin y otro *tlamatini* amigo. Con sus palabras quieren disipar la que consideran actitud pesimista. Flores y cantos son lo único que puede ahuyentar la tristeza; son riqueza y alegría de los hombres en la tierra.

El diálogo acerca del arte y el símbolo, descritos ya como don de los dioses, posible recuerdo del hombre en la tierra, camino para encontrar a la divinidad y riqueza de los humanos, toma luego un sesgo distinto. Un nuevo participante, Xayacámach, afirma que flor y canto son, al igual que los hongos alucinantes el medio mejor para embriagar los corazones y olvidarse aquí de la tristeza. Cuando en las reuniones sagradas se consumen los hongos, uno mira visiones maravillosas, formas evanescentes de diversos colores, todo más real que la realidad misma. Pero, después, ese mundo fantástico se desvanece como un sueño, deja al hombre cansado y no existe más. Para Xayacámach esto es el arte y el símbolo, las flores y los cantos:

Las flores que trastornan a la gente,
las flores que hacen girar los corazones
han venido a esparcirse.
Han venido a hacer llover
guirnaldas de flores,
flores que embriagan.
¿Quién está sobre la estera de flores?
Ciertamente aquí es tu casa:
En medio de las pinturas, habla Xayacámach . . . [67]

Otras varias opiniones se formulan acerca del mismo tema. Alguien dice que sólo recoge flores para techar con ellas su cabaña, junto a la casa de las pinturas. El diálogo se acerca a su fin. Poco antes de terminar, el mismo huésped de la reunión, el señor Tecayehuatzin, vuelve a tomar la palabra. Su corazón sigue abierto a la duda. Su propósito sigue siendo saber si flor y canto es tal vez la única manera de decir palabras verdaderas en la tierra. Muy distintas han sido las respuestas que se han ofrecido. Está seguro, no obstante, de que al expresar como conclusión del diálogo una última idea, con ella

[66] *Ibid.*, fol. 10 v.
[67] *Ibid.*, fol. 11 r.

estarán todos de acuerdo: flor y canto, es al menos, lo que hace posible nuestra amistad. Oigamos sus palabras:

> Ahora, ¡oh, amigos!,
> escuchad el sueño de una palabra:
> cada primavera nos hace vivir,
> la dorada mazorca nos refrigera,
> la mazorca rojiza se nos torna un collar.
> ¡Sabemos al menos que son verdaderos
> los corazones de nuestros amigos! [68]

Tal vez no sea exagerado decir que las palabras de Tecayehuatzin y los otros *tlamatinime*, implican en el fondo atisbos diversos, desde los más variados puntos de vista, dirigidos a comprender el mundo maravilloso de su propio arte prehispánico. En otro sentido, son también, como lo dejó dicho Tecayehuatzin, "el sueño de una palabra", el afán de pronunciar en *tlaltícpac* la misteriosa respuesta capaz de dar raíz a rostros y corazones.

Si nos fuera posible presentar aquí en forma mucho más amplia las elaboraciones a que llegaron por el camino de flor y canto varios de los *tlamatinime* mencionados y otros más cuyo pensamiento puede también estudiarse, podría lograrse tal vez una imagen mucho más cabal de la riqueza y profundidad de lo que llamamos filosofía náhuatl prehispánica. Entre los muchos textos que cabría aducir, están las incontables meditaciones acerca del hombre y acerca de la muerte; acerca de los rostros humanos y *Tloque Nahuaque*, el Dueño de la cercanía y la proximidad, que es como la noche y el viento; sobre el tema de "lo asimilable" (lo que conviene) y "lo que sigue el camino recto" (lo que está completo), norma de acción que da sabiduría a los rostros y firmeza a los corazones. Baste con decir que se conservan centenares de textos, no publicados aún, entre ellos las varias colecciones de *Huehuetlatolli*, "discurso de los ancianos", en los que quedó expuesta la antigua sabiduría de origen tolteca, repensada más tarde por los sacerdotes y los *tlamatinime*. Lo poco que aquí hemos presentado es sólo una muestra de la variedad de ideas y doctrinas, concebidas con módulos y categorías propios, a las que es forzoso acercarse para aprehender el sentido y evolución propios del pensamiento náhuatl prehispánico.

[68] *Ibid.*, fol. 11 v.

IX. CONCLUSIÓN

La traducción y estudio de los textos que hemos presentado con apoyo en una sana crítica documental y filológica, así como el haber adoptado, como método de comprensión, la teoría de la invención histórica, que permite repensar hasta cierto grado la peculiaridad de lo culturalmente ajeno y distinto, nos ha acercado probablemente a algunos de las formas del pensar filosófico prehispánico. Hemos visto que los *tlamatinime* no elaboraron ciertamente grandes sistemas lógicos o racionalistas, a la manera de algunos filósofos de Occidente. Encontramos, en cambio, testimonios de sus inquietudes y dudas que los llevaron a dialogar consigo mismos, hasta llegar a concepciones, símbolos y atisbos enteramente distintos, capaces de convertirse en novedad, al ser repensados por el hombre moderno de raíz occidental.

En este sentido hemos dicho que muchos de esos textos pueden convertirse en pretextos para pensar. Piénsense y revívanse en el propio yo, por ejemplo, las diversas concepciones nahuas acerca de flor y canto; su doctrina del ser humano como el posible dueño de un rostro y un corazón; el ideal de quien aprende a dialogar consigo mismo para enseñar a mentir a la materia inerte, hasta convertir en símbolo a la piedra, al barro o al papel de amate de sus códices.

El mundo del arte prehispánico, concebido a través de flor y canto, y también a veces, en función del misticismo guerrero de Tlacaélel, surge así como aquello que da sentido a la existencia que, en su cambio incesante, se muestra como un plumaje de quetzal que se desgarra. Lo que de ese arte se conserva en los centros ceremoniales descubiertos por los arqueólogos, con sus pirámides, palacios y templos cubiertos de pinturas, permite entrever algo de lo que fue el hogar cósmico tan penosamente concebido y construido por el hombre nahuatl. La clave para acercarse a ese mundo de símbolos está en los antiguos mitos, en las doctrinas religiosas y en el pensamiento de los *tlamatinime*.

Lo expuesto aquí, vale la pena insistir, es sólo reducida muestra de la riqueza del pensamiento náhuatl prehispánico. Un acercamiento más amplio a las numerosas fuentes indígenas que se conservan con apoyo en un método adecuado de comprensión histórica, permitirá conocer al fin la variedad extraordinaria de ideas y actitudes de los *tlamatinime* prehispánicos. La historia de las ideas en América y en el mundo se habrá enriquecido entonces, con un capítulo más: el del legado intelectual de los antiguos mexicanos.

BIBLIOGRAFIA

Se incluyen únicamente las referencias a las principales fuentes indígenas en las que puede estudiarse el pensamiento náhuatl prehispánico, así como los más importantes estudios relacionados directamente con la filosofía náhuatl.

1. *Fuentes indígenas para el estudio del pensamiento náhuatl.*

Anales de Cuauhtitlán, en Códice Chimalpopoca, ed. fototípica y traducción del licenciado Primo F. Velázquez, Imprenta Universitaria, México, 1945. (Paleografía y versión al alemán: Lehmann, W., *Die Geschihte der Kömgreiche von Colhuacan und Mexico, Stuttgart,* 1938.)

Anales de Quauhtinchan, o Historia tolteca-chichimeca, versión preparada y anotada por H. Berlin, en colaboración con Silvia Rendón. Prólogo de P. Kirchhoff; en Colección Fuentes para la Historia de México, Robredo, México, 1947.

Codex Borbonicus, le manuscrit mexicain de la Bibliothèque du Palais Bourbon. Publié en facsimile avec un commentaire explicatif par E. T. Hamy, Paris, 1899.

Codex Borgia. Il manoscritto messicano borgiano del Museo Etnografico della S. Congr. di Prop. Fide. Riprodotto in fotocromografia a spese di S. E. il duca di Loubat a cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1898.

Codex Vaticanus A (Ríos). Il Manoscritto messicano Vaticano 3738, detto il codice Ríos. Riprodotto in fotocromografia a spese di S. E. il Duca di Loubat a cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1900.

Códice florentino (Textos nahuas de los informantes de Sahagún). libros I, II, III, IV, V, VII, VIII, IX, X y XII, publicados por Dibble y Anderson: *Florentine Codex,* Santa Fe, New Mexico, 1950-1961; libro VI en fotocopia, Biblioteca del doctor Garibay.

Códice matritense del Real Palacio (texto en náhuatl de los informantes de Sahagún), edición facs. de Paso y Troncoso, vols. VI (2ª parte) y VII, Madrid: fototipia de Hauser y Menet, 1906.
Existen ediciones parciales bilingües, náhuatl-castellano, de estos textos. *Véase: Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses,* Informantes de Sahagún 1, edición de Miguel León-Portilla, Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia, Universidad Nacional de México, 1958.

Veinte himnos sacros de los nahuas, Informantes de Sahagún 2. edición de A. M. Garibay, Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Historia. Universidad Nacional de México, 1958.

Códice matritense de la Real Academia de la Historia (textos en náhuatl de los informantes de Sahagún), edición facsimilar de Paso y Troncoso, vol. VIII, Madrid, fototipia de Hauser y Menet, 1907.

Códice Ramírez, relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias, Editorial Leyenda, México, 1944.

Colección de cantares mexicanos (manuscrito en náhuatl, original en la Biblioteca Nacional de México). Edición facsimilar de Antonio Peñafiel, México, 1904.

Colección de cantares y poemas prehispánicos (en náhuatl), titulada "Romances de los Señores de la Nueva España", textos reunidos por el tezcocano Juan Bautista Pomar, preservados en la Colección Latinoamericana de la Biblioteca de la Universidad de Texas. La versión paleográfica y traducción al castellano de este importante manuscrito será publicada en breve por el doctor Ángel Ma. Garibay K., en la serie de "Fuentes del Seminario de Cultura Náhuatl" de la Universidad Nacional de México.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo F., *Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacan y México, y de otras provincias*, Übersetz und erlautert von Ernst Mengin, Hamburg, 1950.

————, Sixième et Septième Relations (1358-1612), Publiés et traduites par Rémi Siméon, Paris, 1889.

Huehuetlatolli, manuscrito en náhuatl, recogido por fray Andrés de Olmos y conservado en la Biblioteca del Congreso de Washington. La primera parte del manuscrito está publicada en el *Arte para aprender la lengua mexicana*, París, 1875.

Huehuetlatolli, manuscrito en náhuatl de la Biblioteca Brancroft (P. M. 4068 J. 83).

Huehuetlatolli, recogido por fray Juan Bautista. Publicado en México en 1600.

Huehuetlatolli, manuscrito en náhuatl, inédito, Biblioteca Nacional de México.

Tezozómoc, F. Alvarado, *Crónica mexicana*, Ed. Vigil, reimpreso por la Editorial Leyenda, México, 1944.

————, *Crónica Mexicáyotl*, paleografía y versión al español de Adrián León, Imprenta Universitaria, México, 1949.

2. *Otras obras en las que se estudia el pensamiento náhuatl*

Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, segunda edición, 1962.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*. 2 vols. y Atlas, publicado por José F. Ramírez, México, 1867-1880.

Fernández, Justino, *Coatlicue, estética del arte indígena antiguo*, prólogo de Samuel Ramos, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1954, segunda edición, 1959.

————, *Arte mexicano, de sus orígenes a nuestros días*, Editorial Porrúa, México, 1958, segunda edición, 1961.

García Icazbalceta, Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, 5 vols. México, 1886-1892.

Garibay K. Ángel Ma., *Poesía indígena de la altiplanicie*, Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 11, México, 1940, tercera edición, 1962.

————, *Épical náhuatl*, Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 51, México, 1945.

————, *Historia de la literatura náhuatl*, Editorial Porrúa, 2 vols., México, 1953-1954.

Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, 2 vols., México, 1891-1892.

León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, 2ª edición, Universidad Nacional Autónoma de Méixco, 1959.

————, *Tres formas de pensamiento náhuatl*, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.

Motolinia, fray Toribio de Benavente, *Memoriales*, París, 1903.

Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, 4 vols. y Atlas, México, 1880. Segunda edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., Editorial Porrúa, México, 1960.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Leyenda de los soles*, Florencia, 1903.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., 4 vols., Editorial Porrúa, México, 1956.

Van Zantwijk, Rudolf, A. M., "Aztec Hymns as the expression of the Mexican Philosophy of Life", en *Internationales Archiv für Etnographie*, vol. XLVIII, núm. 1, pp. 67-118, Leiden, 1957.

AMÉRICA

por *Edmundo O'Gorman*

A mi amigo el filósofo mexicano Francisco Larroyo, dedico estas reflexiones sobre nuestra América

SUMARIO: *Introducción*: *I.* Crítica de la noción tradicional acerca del ser de América. 1. *América como un ente "descubrible"*. 2. *América como cosa en sí*. 3. *Historia de la idea del descubrimiento de América*. 4. *Análisis del proceso histórico de la idea del descubrimiento de América*. *II.* La invención de América. 1. *Historia de la invención de América*. *A. Primera etapa: la explicación inicial y la duda*. *B. Segunda etapa: crisis de la antigua imagen del mundo*. *C. Tercera etapa: la nueva imagen del mundo*. 2. *La aparición de América*. *III.* Hacia una nueva concepción del ser de América. 1. *América como ente natural o físico*. 2. *América como ente moral o histórico*. *A. El concepto de "nuevo mundo"*. *B. La nueva Europa*. *IV.* La civilización americana. 1. *El sentido de la historia americana*. 2. *Las dos Américas*. 3. *El problema especial de la América hispanolatina*.

INTRODUCCIÓN

Es propósito general de la colección de ensayos reunida en este libro presentar el panorama histórico del pensamiento filosófico en México. Para cumplir debidamente con esa finalidad se pensó que no debería faltar un trabajo inicial que mostrara lo que a aquel respecto alcanzó la civilización de los antiguos mexicanos, y la encomienda de tal estudio al doctor León-Portilla no pudo ser más acertada. Es evidente, sin embargo, que aquí hay una solución de continuidad histórica, porque los trabajos que siguen, incluido éste, no se refieren ya a ese mismo México, puesto que con la conquista y la colonización española surgió una nueva entidad histórico-geográfica, la Nueva España y más tarde, con la independencia política de esa colonia, el moderno Estado mexicano. Esta observación no pretende negar influencias en la vida intelectual mexicana procedentes de modos de pensar y de hablar de los antiguos moradores de México; pero

ya estimarlas como tales, muestran a las claras que después de la toma de posesión del continente americano por parte de los europeos se trata de un mundo cultural enteramente distinto.

Ahora bien, la conciencia de ese hecho es, precisamente, lo que motiva el presente ensayo, porque a todas luces pareció conveniente preceder los trabajos sobre las diversas etapas del pensamiento filosófico en México con una especie de preámbulo que trate de captar la significación histórica del Nuevo Mundo.

Y en efecto, para comprender más a fondo el desarrollo de ese pensamiento nos parece que es una cuestión previa determinar hasta qué punto y sobre todo en qué sentido es "nuevo" el mundo americano, puesto que reina al respecto una confusión generalizada.

Veamos más de cerca tan interesante asunto. Si se recorren las etapas de nuestra vida intelectual, no podrá menos de comprobarse que su conjunto refleja las grandes corrientes filosóficas europeas y el curso de sus mudanzas, de tal suerte que, sin la menor duda, se impone la conclusión de que el mundo cultural americano no es sino eco de la civilización occidental.[1] Pero no bien se acaba de enunciar esa idea cuando se advierte que encierra un equívoco, porque, entonces, o ese mundo no es tan "nuevo" como es habitual decir o su novedad radica en algo que no se revela de inmediato. Y en efecto, ya la noción misma de considerar a la cultura americana como eco de la europea nos avisa que, vinculada a ella, es, sin embargo, algo distinto, pero no de la manera en que lo son, por ejemplo, la cultura francesa de la inglesa, sino distinto frente a Europa considerada como una entidad histórica separada. Y así sospechamos que la "novedad" de la cultura americana remite a la peculiaridad de su constitución histórica, o si se prefiere a su razón misma de ser en cuanto que constituye un modo peculiar de vida que, dentro del repertorio de posibilidades de la cultura europea, aspira a realizarse. Así resultará que la "novedad" de la cultura americana estriba, paradójicamente, en su europeísmo, de tal suerte que es condición que no sólo la califica, sino que la define. Su verdadero sentido ha de buscarse, pues, no en el habitual cotejo con Europa; no en hipótesis e interpretaciones de filiación más o menos naturalista fundadas en diferencias de ambiente y peculiaridades de raza,[2] sino en la consti-

[1] "Lo que ahora acontece (en América) no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida", Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción por José Gaos, Madrid, *Revista de Occidente*, 1928, t. I, p. 186.

[2] Por ejemplo Frederick Jackson Turner. *The Frontier in American History*, 1920, tesis remozada por Walter Prescott Webb en *The Great Frontier*, 1952. También las sugestivas ideas acerca del mestizo latinoamericano como el nuevo

tución ontológica misma de América, que fue concebida, no se olvide, precisamente como el *Nuevo* Mundo.

Nos parece, entonces, que para comprender más a fondo el curso del pensamiento filosófico en México, no estará de más resumir las investigaciones que hemos hecho acerca del ser de América,[3] porque así se advertirá que ese pensamiento refleja la manera en que se ha ido realizando la posibilidad en que consiste ese ser y por lo tanto, que en ese proceso es donde se finca su más auténtico sentido y en definitiva, su verdadera originalidad.

San Angel-Temixco, enero-abril de 1963. E. O'G.

I. CRÍTICA DE LA NOCIÓN TRADICIONAL ACERCA DEL SER DE AMÉRICA

Hemos quedado en que lo distintivo de la cutura americana, su "novedad", debe determinarse mediante un análisis que exhiba la estructura del ser de América como "Nuevo Mundo". Pero si ese es nuestro inmediato objetivo se admitirá sin dificultad que el estudio debe partir del examen de la idea vigente acerca de ese ser. Así, en efecto, el análisis no sólo gozará de la garantía del apoyo inicial en una realidad histórica, sino que sus resultados permitirán decidir sobre si es o no aceptable aquella idea.

1. *América como un ente "descubrible"*

Cuando miramos en torno, en busca de la idea que ahora se tiene acerca de América, quedamos desconcertados ante la superficialidad de las nociones que se ofrecen. Dependiendo del punto de vista adoptado, América resulta ser una infinidad de cosas: ya pura y simplemente uno de los continentes de la tierra; ya el conjunto, suma o más que suma, de varias naciones; ya tierra de oportunidad y de libertades o bien de iniquidad y tiranía; ya campeón y arsenal de la democracia o baluarte de imperialismo y abuso; ya mundo joven y pujante o decrépita y fallida copia; ya, en fin, quién sabe cuántas cosas más que se multiplican a la luz de preferencias y repugnancias,

hombre histórico de Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*, II, 1884-89, recogidas por Justo Sierra y otros.

[3] Edmundo O'Gorman. *La idea del descubrimiento de América*, México, 1951; *La invención de América*, México, 1958 y su edición inglesa aumentada y corregida, *The Invention of America*, Bloomington, Indiana, 1961.

de simpatías y odios. Y a esta balumba hay que añadir, para hacer más espeso el caos, las distinciones nacionales y regionales y la muy importante y decisiva entre las dos Américas, la anglosajona y la hispanolatina, que con frecuencia amenaza la unidad del concepto genérico, porque mucho de lo que se dice de la una no reza para la otra y a veces con exageración tal que parece se habla de dos mundos tan netamente distintos, que ya no se sabe por qué ambos merecen el título de americanos.

Preciso será, pues, si aspiramos a salir con bien del apuro, buscar un común denominador a todas esas pretensiones por irreductibles que parezcan, porque ninguna se recomienda más que otra y a todas asiste el igual derecho de haber nacido. Todas contienen el grano de arena de su valor relativo y hemos de esmeramos por ver si algo hay que todas admitan como característica de unánime coincidencia.

Todas esas nociones, ideas o imágenes de lo que es América no son arbitrarias; nada lo es en historia, o lo que es lo mismo, todas son expresiones históricas y en la historia, por consiguiente, hemos de buscar esa raíz común que buscamos. Vamos, entonces, a remontarnos a los orígenes para recordar el hecho de donde depende todo lo demás. En efecto, hubo un tiempo en que se concibió al mundo como una entidad compuesta de sólo Europa, Asia y África. Pero a fines del siglo xv y principios del xvi ocurrió una serie de sucesos que acabó por poner en crisis aquella concepción tripartita, puesto que fue necesario admitir la existencia de una imprevista e imprevisible entidad semejante a las tres de antiguo reconocidas, misma que fue bautizada con el nombre de América. En suma, recordemos el formidable hecho de la aparición de América en el escenario de la historia.

Ahora bien, esa aparición ha sido explicada y lo es aún, como el resultado de un descubrimiento. América, se dice, apareció al ser descubierta y lo decisivo para nuestro presente empeño es que, como todas las nociones que respecto de ella se tienen presuponen esa explicación, en ella encontramos su común denominador. En efecto, ya se piense que América es uno de los continentes de la tierra, ya se la conciba más espiritualmente o como baluarte de la libertad o como fortaleza de la injusticia, ya se distinga en ella una parte anglosajona y otra hispanolatina para caracterizarlas de diverso modo, lo cierto es que, por distintos y aun contrarios que puedan ser esos conceptos, todos remiten por igual a ese ente del que se afirma que apareció al ser descubierto. Pero si eso es así, es obvio que la noción común que subyace en el fondo de todas las otras es que América es un ente de tal manera hecho que fue posible

descubrirlo o lo que es lo mismo, que se trata de un ente "descubrible", y el problema consiste, entonces, en averiguar lo que supone ontológicamente semejante idea.

2. *América como cosa en sí*

Puesto que debemos aclarar el significado de la idea de América como un ente "descubrible", empecemos por hacernos cargo de la manera en que se dice ocurrió el descubrimiento.

No hay quien ignore el famoso relato: el 12 de octubre de 1492 Cristóbal Colón descubrió América cuando halló una isla, hoy geográficamente adscrita a ese continente. El descubrimiento, sin embargo, fue casual, porque Colón no tuvo el propósito de hacerlo, ni la conciencia de haberlo realizado, ya que su intención fue ir al Asia y siempre creyó que aquella isla pertenecía a un archipiélago asiático.[4]

Ahora bien, es fácil advertir que el relato no precisa explícitamente cómo se realizó el descubrimiento que se le atribuye a Colón, porque expresamente se niega que éste hubiese tenido intención y conciencia de revelar el ser de la cosa que, sin embargo, se dice fue revelado por él. Todo cuanto al respecto se afirma, como obvio, es que el descubrimiento se efectuó en el momento mismo en que Colón halló aquella isla. Es así, entonces, que el problema peculiar de esta tesis consiste en aclarar por qué se supone que aquel hallazgo operó la revelación del ser de América, con independencia de cuanto Colón pensó y creyó acerca de su propio acto.

Pues bien, es claro que el sentido de la tesis consiste en presentar esos dos distintos hechos, el hallazgo de la isla y la revelación del ser de América, como los dos términos de una relación en que el primero es causa del segundo. Pero entonces la dificultad consiste en saber en virtud de qué puede establecerse semejante relación. La respuesta no ofrece duda: como el hallazgo de la isla no se estima causa del descubrimiento por lo que pensó Colón, tiene que ser en virtud del hecho mismo, es decir, por la pura circunstancia física de que alguien topó o percibió la isla. Esto, sin embargo, lejos de aclarar las cosa más bien las sume en el misterio, de suerte que para disiparlo preguntemos qué supone tan extraña idea.

[4] No ignoramos la existencia de un pequeño grupo disidente de historiadores de la escuela de Vignaud que sostiene que Colón afirmó que su propósito era ir al Asia sólo al regreso de su primer viaje. Aparte de que esa discrepancia en nada afecta nuestra crítica, se ha establecido que carece de convincente fundamento histórico.

Pues bien, parece fuera de duda que para poder pensar que la sola percepción física de una cosa es causa suficiente para revelar lo que es, debe suponerse que el ser de esa cosa le ha sido dado previamente, porque de lo contrario la percepción de ella no tendría nada que revelar. Y en efecto, eso acontece siempre que percibimos objetos que nos son familiares: conocemos en ellos el ser que les ha sido otorgado y podemos declarar lo que son. Pero en tal caso no se trata del des-cubrimiento del ser de la cosa, sino meramente de su re-conocimiento.

El caso que analizamos es otro. Se trata, no ya de una cosa cuyo ser era familiar y por lo tanto, susceptible de re-conocimiento, sino de una cosa desconocida en el grado máximo de imprevisible. ¿Qué es, entonces, lo que debe suponerse además, para poder pensar que la mera percepción bastó para revelar lo que era? Con toda evidencia será necesario suponer, no sólo que su ser le ha sido dado con anterioridad, sino que lo posee de por sí o de suyo. En otras palabras, que su ser le es esencial de manera que le pertenece entrañablemente con total independencia de cuanto cualquiera pueda creer al respecto. Sólo así, en efecto, es posible pensar que cuando Colón percibió esa isla en la que creyó re-conocer el ser asiático, lo que "deveras" hizo fue des-cubrir el ser de América, puesto que lo que percibió ya era entonces y desde siempre eso. Es de este modo, por consiguiente, como se logra establecer la relación de causa y efecto entre el puro hecho físico del hallazgo de la isla y la revelación del ser americano que se supone de su esencia o naturaleza.

Vamos a concluir, entonces, que el supuesto ontológico de la idea de América como un ente "descubrible" consiste en pensar que América es un ente que ya existía constituido como tal cuando Colón percibió una porción suya; un ente, pues, que allí estaba desde siempre en disponibilidad para ser descubierto, sin que nada importe que en el momento histórico en que fue percibido, la idea que se tenía del mundo impedía concebirlo. En suma, que la condición de posibilidad de la idea que se tiene acerca de América, consiste en pensar a ese ente como una *cosa en sí*. Tal es, pues, el supuesto ontológico fundamental de la tesis del descubrimiento, y ahora debemos someter a prueba su validez y determinar si es o no un modo adecuado de comprender la realidad histórica a que se refiere. Pero para lograr ese objetivo será necesario hacernos cargo antes de cómo se llegó a pensar que Colón descubrió a América sin saber lo que hacía, es decir, tendremos que examinar la historia de esa idea.

3. *Historia de la idea del descubrimiento de América*

El relato detallado y documentado de la historia de la interpretación del primer viaje de Colón como descubrimiento de América es tarea que ya realizamos en otra parte.[5] Aquí vamos a resumir escuetamente los resultados de ese trabajo.

A. Nadie ignora que Colón creyó que su viaje de 1492 fue la realización del antiquísimo proyecto de alcanzar desde Europa las costas de Asia por la vía de occidente.[6] La idea, pues, de que ese viaje significó el descubrimiento de América, ni procede de Colón, ni se atiene a lo que afirman los testimonios coetáneos. Ha sido, por consiguiente, un problema histórico determinar el origen de esa idea.

B. Nuestras investigaciones mostraron que la idea procede del escepticismo general con que fueron recibidas las pretensiones de Colón de haber alcanzado costas asiáticas. En efecto, esa falta de credulidad motivó una duda acerca de cuáles habían sido realmente los propósitos de Colón. Así, pronto empezó a circular un rumor según el cual la empresa tuvo por finalidad, no llegar a Asia, sino verificar la existencia de unas tierras desconocidas de las que Colón tuvo noticia por un misterioso marinero que murió en su casa.

C. Este cuento, conocido entre los especialistas como la "leyenda del piloto anónimo", es objetivamente falso. Se ha discutido mucho sobre las circunstancias y hechos que pudieron servirle de pretexto; pero lo importante es que, cualesquiera que sean, a la amplia aceptación popular de la leyenda se debe que el viaje de Colón haya quedado concebido por primera vez como una empresa de propósitos descubridores de tierras ignotas.[7]

D. Este cambio de signo en la comprensión del viaje es el primer paso decisivo en la historia que vamos relatando. No sólo interpretó el viaje de Colón bajo esa nueva luz, sino que ocultó los verdaderos propósitos que lo animaron.

E. Cuando más tarde, después de un prolongado y difícil forcejeo ideológico (del que daremos cuenta oportunamente) se acabó admitiendo que las tierras visitadas por Colón constituían una imprevista e imprevisible "cuarta parte" del mundo bautizada con el nombre de América, las tierras a las que se refería aquella leyenda quedaron

[5] *La idea del descubrimiento de América, op. cit.*

[6] Véase *supra*, nota 4.

[7] Para una discusión sobre esta manera de entender el significado de la leyenda del piloto anónimo, véase Marcel Bataillon y Edmundo O'Gorman. *Dos concepciones de la tarea histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1955.

identificadas con esa nueva entidad geográfica y así fue como surgió la idea de que Colón había descubierto a América.[8]

F. Pero esta interpretación de origen anónimo y popular presentó serias dificultades cuando los historiadores la recogieron para convertirla en tesis historiográfica. En efecto, si se mantenía como verdad la intervención del misterioso marinero, el descubrimiento tendría que atribuirse a él y no a Colón. Si, en cambio, se desechaba como falsa, el problema era explicar cómo pudo tener Colón conciencia de lo que eran esas tierras a pesar de ser desconocidas, pues de otro modo su acto no podría entenderse como un descubrimiento. El intento de encontrar una solución a tan irreductibles términos motivó un proceso cuyas tres etapas vamos a exponer brevemente.

G. Primera etapa: el descubrimiento como acto intencional de Colón. Después de dos intentos fallidos,[9] la solución consistió en afirmar:

a) que la existencia de América era completamente desconocida. Así se cumple el requisito por el lado del objeto para poder concebir al acto como un descubrimiento;

b) que, no obstante, Colón fue consciente de la existencia de América aun antes de hallarla. Así se cumple el requisito por el lado del sujeto;

c) que no hay oposición entre esas dos afirmaciones, porque si Colón supo que América existía, no fue porque alguien se lo hubiese dicho, ni porque lo hubiere leído en alguna parte, sino porque él lo infirió a manera de hipótesis científica. Así, pues, el viaje fue un verdadero descubrimiento atribuible a Colón y sólo a él.[10]

H. Segunda etapa: el descubrimiento como acto intencional de la historia. No vamos a detenernos en relatar la lenta liquidación y ruina de la tesis anterior. Situados ya en el momento en que resultaba enteramente imposible desconocer que los verdaderos propósitos de Colón habían sido llegar a Asia y que eso creyó haber hecho, pasemos a examinar la segunda etapa del proceso. Se afirma:

[8] Esta afirmación apareció por vez primera en Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. *Sumario de la natural historia de las Indias*, Toledo, 1526.

[9] Se trata de las tesis de Oviedo, que identificó América con las Hespérides y de Francisco López de Gomara que aceptó como cierta la intervención del piloto anónimo. Para una exposición de esas tesis, mi obra *La idea del descubrimiento de América*, *op. cit.*, pp. 53-89.

[10] Esta solución fue formulada por el hijo bastardo de Cristóbal Colón, don Fernando Colón en su *Vida del almirante*, primera edición en italiano, Venecia, 1571. Véase también *La idea del descubrimiento de América*, *op. cit.*, pp. 93-127.

a) que la existencia de América era totalmente desconocida. Así se cumple el requisito por el lado del objeto para que el acto sea un descubrimiento;

b) que Colón no tuvo más propósitos que el de llegar a las costas extremas de Asia navegando desde Europa por la vía de occidente; que cuando encontró tierra creyó que había logrado ese objetivo y que, por lo tanto, no tuvo conciencia de que América existiera. Pese a esas circunstancias se afirma que así fue descubierta América y que el acto no fue casual sin intencional;

c) que la justificación de esa manera de pensar consiste en creer que la historia es un proceso que se desarrolla de acuerdo, no con las intenciones personales de los hombres, sino con una intención que le es inmanente y que está por encima de aquéllas. Con independencia de los objetivos que persiguen los hombres en el curso de su vida, van cumpliendo aquella supraintención de la historia como instrumentos suyos. Y si se piensa que el descubrimiento de América fue un acontecimiento querido por la historia, es porque se trata de un paso hacia el mejor conocimiento científico de la realidad, meta de la teleología histórica. Así se cumple el requisito por el lado del sujeto para que el acto sea un descubrimiento;

d) en esta tesis el rival de Colón ya no es aquel misterioso marinero de la etapa anterior, sino la historia misma. Lo cierto es, sin embargo, que el acto descubridor acaba por atribuirse a Colón, porque se afirma que fue consciente de su misión de instrumento de la historia, ya que entendió su viaje como un paso en la marcha progresiva de la ciencia y no meramente como una empresa de lucro.[11]

I. Tercera etapa: el descubrimiento como acto fortuito. Tampoco aquí vamos a detenernos en relatar cómo la solución idealista de la etapa anterior acabó por abandonarse. El hecho pertence a la historia del triunfo del positivismo que indujo a los historiadores a rechazar, como incomprobable, la noción de una teleología histórica. Es el caso, entonces, que proclamando su adhesión al mandato positivista de atenerse a sólo lo observable, se impusieron como principio metodológico relatar, según célebre fórmula de Ranke, "lo que verdaderamente aconteció con riguroso apego a los testimonios". Sería de pensarse que de acuerdo con esta nueva orientación se abandonaría la idea de concebir el viaje de 1492 como el descubrimiento de América puesto que, de acuerdo con los datos históricos, era com-

[11] Esta solución fue formulada con gran plenitud por el Barón Alejandro von Humboldt. *Cosmos*, 1845-1859. Véase *La idea del descubrimiento de América*, *op. cit.*, pp. 266-302.

pletamente imposible cumplir el requisito que exige ese acto por el lado del sujeto. Lo cierto es que, faltando flagrantemente a sus principios, los historiadores insistieron en la vieja idea y en lugar de ceñirse a las noticias de sus fuentes, afirmaron:

a) que la existencia de América era completamente desconocida. Así se cumple el requisito por el lado del objeto al igual que en las dos tesis anteriores;

b) que, por lo tanto, es necesario admitir que Colón nunca tuvo conciencia de la existencia de América; pero que, a pesar de eso, lo que realmente hizo fue descubrirla;

c) se aclara que el descubrimiento se efectuó cuando Colón topó con aquella primera isla que halló en su viaje, pero a diferencia con las anteriores tesis, se admite que el acto carece de toda intencionalidad, y que, por lo tanto, fue enteramente casual o fortuito. [12]

4. *Análisis del proceso histórico de la idea del descubrimiento de América*

El lector cuidadoso habrá advertido que en la tesis casualista de la última etapa no se ve cómo se cumple en ella el requisito por el lado del sujeto para que se pueda concebir el viaje de Colón como el descubrimiento de América, ni cómo se le puede atribuir a él ese hecho. En efecto, a diferencia notable de las dos tesis precedentes, esta última destierra, al parecer, el elemento de intencionalidad que se postula en aquéllas.

Ahora bien, en términos generales, esa situación es lógicamente incomprensible, porque si a un acto se le concede un sentido determinado es porque necesariamente se le ha postulado la correlativa intencionalidad. Ningún acto es algo en sí mismo; su sentido o ser depende de la intención que se le atribuye. Así, si vemos salir a un hombre de su casa y encaminarse hacia el cercano bosque, ese acto tendrá diversos sentidos, según el propósito que le atribuimos a ese hombre, y diremos que se trata de un paseo, de una fuga o de mil cosas más, según la intención que nos parezca ser la verdadera. Si, por consiguiente, en la tesis casualista se mantiene el mismo sentido concedido al viaje de Colón que en las etapas anteriores, tenemos que suponer, pese a la afirmación expresa en contrario, que se postula en ella igual intencionalidad, sólo que de momento no se advierte a quién se atribuye o dónde se radica.

[12] Así, por ejemplo, en la más reciente y autorizada historia sobre Colón. Samuel Eliot Morison. *Admiral of the Ocean Sea*. Boston, 1942, t. I, p. 77.

Pues bien, como en todo acto la intención que le concede su sentido solamente puede radicarse o en su agente, o en el acto mismo o, por último, en su objeto, podemos resolver, por simple eliminación el enigma. Efectivamente, el proceso histórico que hemos reconstruido nos enseña que en la primera y en la segunda etapa la intencionalidad del acto descubridor se radica en Colón y en la historia, respectivamente, es decir, en el agente del acto y en el acto mismo, de suerte que hemos de concluir, por extraño que parezca, que en la tercera etapa esa intención se radica en el objeto del acto, es decir, en América, por la sencilla razón de que no hay otro lugar donde ponerla.

Debemos reconocer, entonces, que para poder afirmar que Colón descubrió América cuando topó con aquella isla que pensó era asiática, es necesario suponer que ese descubrimiento se realizó porque en América había la intención de revelarse a sí misma. Ahora bien, no por obligada deja de ser desconcertante esta conclusión, puesto que a todas luces América es un ente incapaz de tener intenciones, de manera que para aclarar tan extraño supuesto veamos cómo se supone que se cumplió el acto descubridor.

Pues bien, puesto que se cancelan a título de "erróneas" las convicciones personales de Colón, lo único que subsiste como significativo en su acto es el hecho de haber percibido la isla. Así reducido el alcance del acto, lo más que puede pretenderse de él es que mostró la *existencia* de la cosa percibida; sin embargo, como no es eso lo que se afirma, sino que ese acto reveló el ser de esa cosa, es claro que, para la tesis, la mostración de la existencia de algo implica la revelación de su ser, o dicho de otro modo, que la cosa misma revela lo que es cuando alguien muestra que esa cosa existe. Pero, entonces, ¿qué supone, a su vez, semejante suposición? Supone, claro está, no sólo que la cosa posee el ser que revela, pues de otro modo no tendría nada que revelar, sino que lo posee en posibilidad de revelarse, pues de otro modo no lo revelaría. De este modo caemos en la cuenta de que aquella noción esencialista que encontramos como *a priori* fundamental de la idea que se tiene de América como cosa en sí (*supra* I, 2) implica una especie de intencionalidad en ella, o mejor dicho, la dota de una teleología en virtud de la cual la cosa queda capacitada de revelar por sí sola su ser por el mero hecho físico de que alguien la perciba.[13] Es así, pues, como

[13] Este supuesto de haber sido América misma la que revela su ser al ser percibida se transparenta involuntariamente en las imágenes empleadas por los historiadores cuando describen el momento en que, según ellos, se realiza el descubrimiento. El señor Morison, por ejemplo, escribe: "Never again may mortal men hope to recapture the amazement, the wonder, the delight of those

puede entenderse que en la tesis del descubrimiento casual de América radique la intención del acto descubridor en América misma. Pero entonces resulta que cuando esa tesis le atribuye a Colón el acto descubridor, lo que en realidad hace es convertirlo en ciego y dócil instrumento de aquella teleología que se supone inmanente a la cosa, de tal suerte que, en última instancia, se hace profesión de fe en una especie de fetichismo que acaba por concebir la historia, no como un proceso que depende de decisiones tomadas y realizadas por el hombre, sino como el resultado de designios inmanentes a las cosas, ciega y fatalmente cumplidos por el hombre, reducido, así, a la condición de esclavo de no se sabe qué inexorables finalidades del mundo inanimado.

De todo lo anterior podemos concluir:

Primero: que el intento de explicar la aparición de América como el resultado de su descubrimiento es insatisfactorio, puesto que esa interpretación acaba por reducirse a sí misma al absurdo al negar la realidad histórica como tal.

Segundo: que ese desenlace lógico es la consecuencia necesaria del supuesto fundamental de esa interpretación, o sea de la idea esencialista que se tiene acerca de América como un ente dotado desde y para siempre, para todos y en todo lugar, de un ser predeterminado e inalterable.

Tercero: que, por lo tanto, al haber probado que esa manera de concebir el ser americano no da razón adecuada de su realidad, debe desecharse. [14]

October days in 1492 when the New World gracefully yielded her virginity to the conquering Castillians." *Admiral of the Ocean Sea, op. cit.*, I, p. 308.

[14] En una exposición más amplia tendría que darse razón de dos cuestiones relativamente accidentales, pero importantes: 1) del proceso mismo de la interpretación del acto de Colón como descubrimiento, y 2) de cómo el absurdo a que se reduce a sí mismo ese proceso ha pasado inadvertido. Aquí nos conformaremos con las indicaciones más pertinentes. El problema implicado en la primera cuestión es explicar cómo surgió la interpretación y por qué se mantuvo después del primero y sobre todo del segundo fracaso. Para quien quiera entender, la respuesta es obvia: la idea esencialista condicionó todo el proceso, y si se pregunta por qué tuvo tan poderosa influencia, debe responderse que no es sino un caso particular de la influencia que ha tenido en siglos de pensamiento la noción clásica substancialista que ve en el ser de las cosas una esencia inmanente a ellas. La segunda cuestión se aclara por el equívoco que contiene la formulación de la tesis del descubrimiento casual de América. En efecto, en rigor el acto "casual" es el hallazgo de la isla y no el "descubrimiento"; pero como se supone que mostrar la existencia de una cosa equivale a revelar su ser, la casualidad de lo uno queda referida a lo otro. Así, cuando se nos dice que Colón descubrió casualmente a América cuando topó con esa isla, lo que realmente se dice es que al topar Colón casualmente con ella, América

II. LA INVENCIÓN DE AMÉRICA

Hemos quedado en libertad y en la obligación de substituir la noción esencialista que tradicionalmente se tiene acerca de América por otra que le haga justicia a la realidad. Esta tarea supone un método diametralmente opuesto al empleado hasta ahora. En efecto, en lugar de partir de una idea preconcebida sobre el ser americano y tratar de explicar cómo pudo revelarlo Colón sin haber tenido conciencia de él, se deberá partir de lo que documentalmente sabemos que hizo Colón para explicar cómo se acabó por dotar con el ser americano a las tierras que halló. Esta investigación la hemos realizado ya en un libro destinado a ese fin, y aquí nos limitaremos a presentar un resumen de sus resultados. [15]

1. *Historia de la invención de América*

Se ha establecido fuera de toda duda razonable que cuando Colón halló unas tierras en su primer viaje creyó haber llegado a los extremos orientales de Asia. Tomemos en serio esa creencia y en lugar de cancelar a título de error el sentido que le concede al viaje, aceptémoslo como la realidad histórica del suceso.

Pues bien, es claro que ese sentido no es sino el de haberle atribuido a dichas tierras el ser asiático, y toda tentación de darle un sentido distinto en virtud de lo que ahora creemos que son esas tierras debe rechazarse como inauténtico. Pero evidentemente aquella opinión de Colón no fue arbitraria, porque apenas hace falta aclarar que si creyó que las tierras halladas por él eran de Asia fue porque supuso que ese continente se extendía hasta el lugar donde las encontró. Su creencia tuvo por fundamento, pues, la imagen geográfica que ya tenía antes del hallazgo y a la que le concedía rango de verdad científica. La atribución del ser asiático a dichas tierras no es, por consiguiente, sino la natural consecuencia del intento por parte de Colón de explicarlas, puesto que, precisamente, en eso consiste la necesidad en que estamos de ajustar toda revelación empírica a la imagen que nos hemos formado de la realidad.

Esta reflexión, por banal que pueda parecer, es importante para nuestros propósitos, porque nos advierte que el hilo conductor de la

reveló su ser que a manera de oculta cualidad o esencia ya poseía en ese momento.

[15] *La invención de América* y su edición inglesa aumentada y corregida. Véase *supra*, nota 3.

historia que vamos a reconstruir es el de un proceso explicativo que acabará por poner en crisis la vieja imagen del mundo que le sirvió de punto de partida.

A. Primera etapa: la explicación inicial y la duda

Acabamos de ver en qué consiste la explicación inicial que se les dio a las nuevas tierras. Pero lo peculiar de la actitud de Colón es que no propuso su idea como una hipótesis, sino como una verdad evidente. Colón no sólo pensó que las tierras halladas por él pertenecían al Asia, sino que aceptó esa idea como una creencia. En otras palabras, supuso que esas tierras no tenían otro acomodo posible dentro de la imagen del mundo. Esto explica la ejemplar tenacidad con que se adhirió a su idea a lo largo de toda la vida y los titánicos esfuerzos que desplegó para ir ajustando a ella los nuevos datos empíricos que iban acumulando las exploraciones posteriores. Pero esta intransigente actitud no encontró eco, ni en los círculos oficiales que apadrinaron la empresa, ni entre la mayoría de los geógrafos y tratadistas que se preocuparon por el suceso. Independientemente, pues, de la diversidad en los motivos y argumentos, lo cierto es que la creencia de Colón encontró un ambiente de escepticismo que, por eso, la convirtió en una mera hipótesis necesitada de comprobación empírica. [16]

B. Segunda etapa: crisis de la antigua imagen del mundo

El detalle histórico de esta etapa es sumamente complejo y aquí sólo cabe recordar las principales vicisitudes por las que atravesó la idea de Colón en la medida en que se iban intentando todas las posibilidades de comprobarla. [17]

En un principio esa idea se consideró como posible, pero improbable, porque era difícil admitir que el continente asiático se extendiera tanto. Después, cuando se supo que no se trataba meramente de tierras insulares, sino de un extenso litoral de dimensiones continentales, la hipótesis ganó favor hasta el punto de estimarse no sólo probable, sino casi segura. Sin embargo, para alcanzar el rango de verdad era necesario mostrar experimentalmente la existencia de un paso marítimo que comunicara las aguas del Atlántico con el Índico, porque se sabía que Marco Polo lo había empleado en su viaje de

[16] *The Invention of America*, *op. cit.*, pp. 79-88.
[17] Para esos detalles, *ibid.*, pp. 88-122.

regreso a Italia desde las costas orientales de C[illegible] de ese paso se convirtió, pues, en la piedra de t[illegible] toda duda, y su búsqueda, en los dos puntos donde [illegible] podría estar de acuerdo con una variante en la idea so[illegible] ración de las costas asiáticas, motivó sendas tentativas, [illegible] tercera expedición de Américo Vespucio (mayo 1501-s[illegible] 1502) y el cuarto viaje de Colón (mayo 1502-noviembre [illegible] El resultado de estas exploraciones fue decisivo, no solamente que no se halló el paso, sino porque el recorrido que hizo Vespu[illegible] en su busca proporcionó datos que ya no podían ajustarse a la imagen entonces vigente del mundo y cuya verdad, por lo tanto, entró en crisis. Es cierto que esos datos no obligaban a descartar la hipótesis asiática respecto a la masa septentrional de las nuevas tierras, aunque sí permitían suponer que, como las meridionales, constituían una entidad geográfica hasta entonces desconocida. Se entabló, pues, una pugna entre ambas posibilidades, pero la verdad es que, pese a esa irresolución, la idea de que se trataba de una inmensa e imprevista masa de tierra atravesada de polo a polo entre Europa y Asia fue ganando adeptos y no tardó en encontrar su formulación científica en el célebre folleto intitulado *Cosmographiæ Introductio* publicado por la Academia de Saint Dié en 1507 y en el mapamundi Waldseemüller del mismo año, diseñado para ilustrar la nueva idea.

Estos documentos expresan la crisis definitiva de la imagen tradicional del mundo y en ellos, por consiguiente, se opera la inversión del proceso, porque ahora se trata de ofrecer una nueva imagen donde las tierras recién halladas encuentran el acomodo que no pudo darles la otra y, por lo tanto, el sentido y nombre propio que la antigua visión fue incapaz de concederles.

C. Tercera etapa: la nueva imagen del mundo

El texto del pasaje pertinente de la *Cosmographiæ Introductio* es demasiado conocido para que amerite su transcripción. Recordemos simplemente sus afirmaciones esenciales:

a) que el mundo, es decir el domicilio cósmico del hombre se venía concibiendo tradicionalmente como formado por sólo tres partes: Europa, Asia y Africa;

b) que recientes exploraciones han revelado la existencia de una cuarta parte;

c) que como fue Américo Vespucio quien la concibió,[18] parece justo llamarla tierra de Américo o mejor, América, para que consuene con los nombres de las otras partes, y

d) se aclara que esa "cuarta parte" es isla a diferencia de las otras partes que son "continentes", es decir, tierras no separadas por el mar, sino vecinas y contiguas.

2. *La aparición de América*

Consideradas en su autenticidad histórica, es decir, como culminación del proceso explicativo de las nuevas tierras, el sentido de esas nuevas cuatro proposiciones es transparente.

La primera expone en síntesis, la antigua visión del mundo y su constitución tripartita. Lo decisivo es, entonces, que dentro de esa imagen de la realidad América no era, según es común pensar, algo "desconocido", sino mucho más radicalmente, algo imprevisible y por lo tanto, *inexistente*. De otro modo no se entendería, salvo como pura insensatez, la fe de Colón en el acierto de sus convicciones respecto al ser de las nuevas tierras; el tenaz empeño de todos en tratar de comprobar la hipótesis del almirante, y la enorme dificultad que hubo en abandonarla a pesar de la montaña de indicios contrarios acumulados a lo largo de las exploraciones.

La segunda expone la crisis de aquella antigua imagen tripartita por su incapacidad de dar razón de las nuevas tierras como una realidad empíricamente comprobada, puesto que se admite una "parte" más del mundo para darle cabida a esa realidad. Lo decisivo es, entonces, primero, que no sólo se declara la bancarrota del modo tradicional de entender el mundo, sino que se postula una manera distinta de comprenderlo. Pero, segundo, como esa mudanza proviene de la exigencia de dar razón de las nuevas tierras, éstas quedan automáticamente incluidas en el mundo como una "cuarta parte" suya. Es así como *se les concede por primera vez el sentido de ser una entidad distinta*, pero de igual índole a las otras tres que hasta entonces constituían el mundo.

La tercera le concede un nombre propio a esa nueva entidad y la individualiza dentro del conjunto de las otras entidades de su misma especie. Se estima justificado, no sin razón, llamarla América.[19] Lo decisivo es, entonces, *que fue así como apareció y se*

[18] Traduzco así el verbo "invenio" que habitualmente se traduce por el verbo "descubrir". Para una justificación de mi proceder, véase *The Invention of America*, *op. cit.*, nota 117 en pp. 167-8.

[19] Se ha insistido desde antiguo y con notable reiteración que el nombre de

hizo visible, y no en virtud de un supuesto descubrimiento casual que hubiere llevado a cabo Colón por el solo hecho de percibir una isla el 12 de octubre de 1492.

La cuarta y última proposición notifica la diferencia esencial entre la antigua y la moderna concepción del mundo. En efecto, al aclararse que las nuevas tierras constituyen una de sus partes integrantes a pesar de estar separada de las otras por el océano, se estima que éste ha dejado de definir los límites entre el mundo y el resto de la realidad universal. Lo decisivo es, entonces, *que por vez primera en la historia el mundo abarca al globo terráqueo entero*, puesto que ya incluye al océano, pero se le concibe como capaz de incluir al universo, puesto que carece, en principio, de límites.[20]

Tal es la extraordinaria e incompresiblemente desconocida revolución ideológica que trajo consigo la invención de América. Su alcance no sólo es mayor que el de la revolución copernicana, sino que nos parece que es su antecedente histórico y su condición de posibilidad espiritual.

III. HACIA UNA NUEVA CONCEPCIÓN DEL SER DE AMÉRICA

Hemos visto que América apareció cuando, después de un largo forcejeo ideológico, se concibió al conjunto de las nuevas tierras como la "cuarta parte del mundo". En esa fórmula, por consiguiente, tenemos la expresión original del ser americano. Pero para captarlo hace falta precisar el sentido que le corresponde a aquella fórmula dentro de la nueva imagen del mundo que ella misma provocó, puesto que, obviamente, fue acuñada en términos de la antigua concepción tripartita. Empecemos, entonces, por considerar lo que significa la idea de América como una de las "partes" del mundo, para aclarar, en seguida, lo que quiere decir la condición de ser precisamente la "cuarta" parte, y no otra.

América implica una injusticia respecto a Colón. Así sería, de ser cierta, la tesis del descubrimiento, aunque de todos modos no recaería la culpa en Vespucio. Roberto Levillier ha contestado al cargo en su bello e importante libro *América la bien llamada*. Buenos Aires, 1948. Reconocemos gustosos la deuda que tenemos con el distinguido historiador argentino, pero diferimos en lo que respecta al alcance de la intervención histórica de Vespucio. Véase *The Invention of America*, *op. cit.*, p. 122.

[20] Con anterioridad a esta gran revolución geográfica, un viaje transoceánico era aventurarse por el espacio cósmico en igual sentido que lo son los inminentes viajes interplanetarios. Pero la gran diferencia es que aquél era rigurosa y literalmente un "salirse del mundo", mientras que ahora, desde la invención de América, tan tremenda experiencia no es posible, estrictamente hablando, porque el mundo, en principio, carece de límites.

1. *América como ente natural o físico*

Partamos de esta consideración inicial: si América fue admitida junto a Europa, Asia y África, como una de las partes del mundo es que, por alguna razón, se la estimó equiparable a ellas, y la cuestión es, entonces, determinar el motivo.

Ahora bien, es claro, que no se trata de una asimilación fundada en circunstancias accidentales como son la forma de los litorales, la situación geográfica, el clima y otras por el estilo, porque desde ese punto de vista América ofrecía tan grandes y extrañas novedades que más inducirían a diferenciarla de las otras partes a equipararla con ellas. Y así vemos, que expresamente se aclaró que el accidente diferencial más notable, o sea el de estar América separada de las otras tres partes por las aguas del océano no impidió la asimilación.

Pero si no es ése el orden donde puede encontrarse el motivo que buscamos, tendrá que radicarse en algo que, siendo común, les sea esencial a las cuatro partes, precisamente, en cuanto que son eso, es decir, componentes de un todo. Visto así el problema la respuesta es obvia: el motivo de la equiparación, en efecto, no puede ser sino la idea de que tanto Europa, Asia y Africa como América participan de una y la misma naturaleza, que no es, evidentemente, sino la naturaleza que le comunica al mundo su unidad fundamental, con total independencia de las peculiaridades privativas de cualquiera de sus partes. Esta conclusión se impone lógicamente, pero a mayor abundamiento puede recordarse aquí la expresa afirmación en ese sentido del cronista López de Gomara y como instancia de mucho más peso la voluminosa obra que el jesuita Joseph de Acosta escribió a finales del siglo XVI para mostrar que, pese a novedades y extrañezas naturales nunca oídas, el mundo americano encontraba perfecto acomodo dentro del marco de las nociones que se tenían entonces acerca de la estructura de la realidad universal.[21]

La cita de la obra de Acosta es, por otro motivo, muy pertinente, porque nos ayuda a comprender que la asimilación entre Europa, Asia, Africa y América se atiene al mero aspecto físico, de suerte que podemos afirmar que la concepción de esa última entidad

[21] Francisco López de Gomara. *Historia general de las Indias*, Zaragoza, 1522-1553. En la "Epístola" dedicatoria al emperador dice que las cosas naturales de América son muy diferentes de las del Viejo Mundo y añade que ésa "no es pequeña consideración del Criador, siendo los elementos una misma cosa allá y acá". Sobre el significado general de la *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, 1590, del padre Joseph de Acosta, véase mi prólogo en la edición de México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

como "parte" del mundo se atiene tan sólo a su constitución material, es decir, a su ser corpóreo.

Ahora bien, para expresar adecuadamente esa idea fue necesario emplear un término genérico que incluyera a todas las partes del mundo en cuanto partícipes de una misma naturaleza física, pero que a la vez mostrara que se había cancelado como carente de significación la no contigüidad de América respecto a las otras partes, circunstancia que, en términos de la vieja imagen tripartita, impedía su inclusión en el ámbito del mundo. Aludimos, claro está, al término de "continente" que, no se olvide, quiere decir en su acepción original, justamente, contiguo, vecino o pegado.

Tal es, pues, la especie de entes a la que pertenecen por igual Europa, Asia, Africa y América a partir de la invención de esta última, y tal, por lo tanto, el concepto que les coresponde en la nueva idea del mundo en substitución del concepto arcaico de "partes", el propio a la antigua.

Vamos a concluir, entonces, primero, que el ser con que fue inventada América consiste en la concepción de la totalidad de las nuevas tierras bajo la especie de continente geográfico; pero, segundo, que esto únicamente se refiere a su ser material, a su cuerpo; algo dado y ya hecho como lo es, para nosotros el nuestro.

2. *América como ente moral o histórico*

Pero América no sólo fue inventada y concebida como una de las partes del mundo y por ello semejante a las demás, sino como la "cuarta" parte y por ello distinta a las otras. En este apartado queremos mostrar en qué consiste esa diferencia y su significado ontológico.

A *El concepto de "nuevo mundo"*

Empecemos por advertir la paradoja implicada en el hecho de ocupar América el cuarto lugar entre las partes del mundo. En efecto, por un lado aparece, así, indiferenciada, dentro de una serie numérica en principio infinita. Pero, por otro lado, ese hecho la singulariza como algo único, porque al reconocimiento de la existencia de, precisamente, una "cuarta" parte se debe, ni más ni menos, que la serie, antes cerrada y limitada, se haya convertido en abierta e infinita. Por consiguiente, la concepción de América como cuarta parte del mundo la asimila a las otras partes, ya anteriores, ya posteriores a ella; pero al mismo tiempo la destaca como la instan-

cia que provocó la crisis y ruina de la antigua imagen tripartita del mundo y por eso, la individualiza frente a Europa, Asia y Africa, consideradas como una unidad previamente constituida. Aparece así, en el seno del mundo una dicotomía cuya índole tendremos que determinar para acabar de comprender en qué consiste el ser de América.

Pues bien, es evidente, por lo pronto, que ese dualismo no remite a la idea del mundo como realidad física, porque ya aclaramos que en ese orden todas sus partes se postulan como semejantes. Tendrá pues, que radicarse en la idea del mundo como realidad espiritual, pero, claro está, entendida esa idea de acuerdo con el cambio que al respecto trajo consigo la crisis que provocó la admisión de América como una de sus partes. Y en efecto, si recordamos que ese cambio consistió en substituir la vieja noción estática y providencialista por la moderna noción dinámica que concibe al mundo como hechura del hombre en la medida en que va reduciendo al universo a las exigencias de su vida, no será difícil ver en qué estriba aquel dualismo. Y es que, para esa manera de entender el mundo su estructura no es la de un todo homogéneo (según acontece en el orden material), sino que admite la diferencia entre lo ya constituido y lo que esté en trance de constituirse. La índole espiritual de ambos extremos es la misma, y en ese sentido son "partes" del único mundo existente; pero su realidad histórica concreta es distinta: una lo es plenamente y la otra, en posibilidad de llegar a serlo, y en ese sentido son "mundos" distintos, uno por hacerse y el otro ya hecho, o para ya decirlo en los términos consagrados, aparece el dualismo entre un nuevo y un viejo mundo. Podemos concluir, entonces, que del mismo modo que el concepto de "continente" tradujo la fórmula original de "cuarta parte", indicándose así la semejanza de América con las otras en el orden de la realidad material, es decir, en el aspecto corporal de su ser, así también, el concepto de "nuevo mundo" tradujo la misma fórmula para notificar la diferencia de América respecto a Europa, Asia y Africa, en la esfera de la realidad histórica, es decir, en el aspecto espiritual de su ser.[22]

[22] Es evidente que con la idea esencialista que tradicionalmente se ha tenido acerca de América no es posible comprender el concepto de ese ente como "nuevo mundo", según lo hemos explicado. En efecto es imposible pensar cómo América puede ser un "nuevo mundo" si se cree que es un ente que ha existido desde siempre. Esa incomprensión ya se advierte en los escritores del siglo XVI que no saben el motivo por el cual se concibió así a América. Francisco López de Gomara en la obra y lugar antes citados, ofrece cuatro distintas razones que sólo muestran la confusión reinante al respecto. La expresión "nuevo mundo"

B La nueva Europa

Hasta este momento hemos logrado aclarar que América fue concebida, en lo material, como uno de los continentes greográficos y en lo espiritual, como una posibilidad de llegar a constituirse en mundo histórico. Pero, ¿en qué consiste concretamente esa posibilidad? He aquí la última determinación que nos falta para comprender cabalmente el ser americano.

Partamos de esta reflexión: si la diferencia que distingue al Nuevo del Viejo Mundo es la que hay entre una porción del mundo en posibilidad de constituirse como tal y otra ya constituida, esa posibilidad consiste en que la porción no constituida se realice a sí misma, conforme al modelo de la ya constituida, puesto que su estructura es la que corresponde al todo a que ambas pertenecen. Es así, entonces, que el ser espiritual con que fue dotada América originalmente consiste en la posibilidad de actualizar la forma de vida histórica del Viejo Mundo, de manera que es necesario conocer la peculiar estructura de éste, si aspiramos a determinar el contenido concreto de aquella posibilidad.

Pues bien, hasta este momento el Viejo Mundo se nos ha presentado como una unidad homogénea, porque sólo ha habido ocasión de considerarlo desde afuera en oposición al Nuevo Mundo. Pero si examinamos esa unidad desde adentro vemos que su división tripartita acusa la estructura interna de una organización jerárquica cualitativa, fundada en la idea que la cultura de occidente ha tenido de sí misma. Lo esencial es que, desde la antigüedad, se viene afirmando con ejemplar y cada vez más consciente insistencia la primacía cultural de Europa sobre las otras dos partes del mundo. Ciertamente, en el curso de los siglos la definición geográfica de Europa fue sufriendo modificaciones, pero el alto rango espiritual que se le concedió, ya desde Herodoto por lo menos, no sólo se mantuvo a través de aquellas variaciones, sino que acabó por convertirse en algo así como un dogma historiográfico incontrovertible, después de haber recibido el espaldarazo teológico del cristianismo y el incondicional apoyo humanista del Renacimiento.[23]

u otras parecidas como "nuevo orbe" y "otro mundo" fueron empleadas por Pedro Mártir, Colón y Vespucio, pero su sentido es distinto al que hemos aclarado, porque implican una inaceptable dualidad de mundos y por eso Vespucio abandonó su uso. Véase *The Invention of America, op. cit.*, en los lugares a que remite la palabra *World* del índice analítico.

[23] La noción del europeocentrismo cultural encontró nueva y vigorosa afirmación en Herder cuyas ideas tanto influyeron en los grandes idealistas alemanes y, a través de ellos, en muchos pensadores contemporáneos.

El fundamento de esa idea se halla en la profunda convicción de que sólo en el ambiente de la cultura occidental le es posible al hombre realizarse con plenitud y alcanzar la meta de su destino, o lo que es lo mismo, que esa cultura representa la única verdadera posibilidad histórica de la humanidad. Se trata, pues, de una cultura que no se concibe a sí misma como el patrimonio exclusivo de un solo pueblo o grupo de pueblos; pero como históricamente le tocó a Europa ser su portavoz y vicario general, ese universalismo se tradujo en un europeocentrismo cultural justificado por el sentimiento de su mesianismo histórico que se expresó en un programa de expansión colonizadora. Pero si tal ha sido la conciencia que de sí misma ha tenido la cultura de occidente, no puede sorprender que su concepción del mundo haya sido la de considerarlo como el escenario cósmico de su propia existencia y condición de su desarrollo y florecimiento, de tal suerte que, en última instancia, la idea del mundo como un ente moral se confunde con ella en una y la misma estructura histórica. Y es así, entonces, que la primacía que Europa se otorgó a sí misma no sólo la exaltó a la cúspide de la civilización, sino que la colocó en el más alto peldaño de una jerarquía donde las otras partes del mundo quedaron situadas en el lugar que les corresponde, según la significación concedida a sus formas de vida histórica de acuerdo con las normas del modelo. De hecho y por motivos de sobra conocidos, la jerarquía se estableció otorgándole al Asia el segundo lugar y el último al África, y este orden se convirtió en obligación científica en el tratamiento y cita de las tres partes del Viejo Mundo para poner de manifiesto la estructura de su unidad histórica.

Ahora bien, a la luz de esas aclaraciones podemos ya resolver nuestro problema. En efecto, puesto que América fue concebida como un nuevo mundo a distinción del Viejo Mundo, es claro que ella no quedó incluida en aquella jerarquía, porque de lo contrario carecería de sentido la distinción. Pero, puesto que su ser estriba en actualizar la realidad histórica del Viejo Mundo, no es menos claro que el contenido concreto de esa posibilidad consiste en llegar a ser la nueva Europa, dado que Europa representa esa realidad. Con América, por consiguiente, se establece una segunda jerarquía que, teniendo en común con la primera el mismo vértice, se distingue de ella como proyección futura de la cultura occidental frente a su proyección en el pasado.

Tal es el ser de América: entidad geográfica e histórica, cuerpo y espíritu; inventada, pues, como no podía ser de otro modo, a imagen y semejanza de su inventor.

IV. LA CIVILIZACIÓN AMERICANA

Hemos alcanzado una idea precisa acerca del ser de América, ¿cuál será, entonces, el significado que deba concederse a su civilización? Para responder a esta pregunta veamos primero el sentido de su historia, y al efecto comparemos, desde este punto de vista, la concepción esencialista que tradicionalmente se tiene de América con la que ahora tenemos.

1. *El sentido de la historia americana*

Si, como es habitual, se concibe el ser de América como una esencia, es inevitable concebir, a su vez, a la historia americana como una serie de acontecimientos que en nada lo afectan, ni pueden jamás afectarlo. Así, entre América y su historia, sólo se establece una relación externa como la que hay entre una piedra, pongamos por caso, y las peripecias que pueden ocurrirle. Pero, entonces, hablando con rigor, la historia atribuida a América no es *su* historia, porque cualquiera que sea la significación que se conceda a los acontecimientos, éstos siempre le serán ajenos. En suma, que pese a apariencias engañosas, América no tiene ni puede tener historia, y que lo que se considera como tal no es sino una serie de accidentes que "le pasan", sin que a ella le pase nada. Y en efecto, no otro es el sentido que, empezando con un supuesto descubrimiento, postulado, precisamente, como un accidente casual, se le ha concedido al acontecer americano. Descubierta fortuitamente, todo lo que sigue, su exploración, su colonización, sus aventuras y sus miserias, etcétera... forman una larga y compleja cadena de sucesos accidentales que dejan a América tan intacta como se supone que ya existía cuando la descubrió Colón. Las mudanzas son muchas, pero en la intimidad de su ser, fortaleza inexpugnable, América es siempre la misma invariable, indiferente e indestructible esencia que se reveló a sí misma el 12 de octubre de 1492. "There will always be an America", aunque, como no es imposible, no quede vivo un solo ser humano sobre la faz de la tierra. He aquí, pues, la conclusión ineludible: tenemos, por una parte, una América como un ente incapaz de tener una historia que sea propiamente suya, y por otra parte, una historia atribuida a América, pero incapaz de tener sentido como historia americana.

Consideremos ahora el mismo problema a la luz de la idea que hemos logrado formarnos del ser americano. El panorama cambia

radicalmente. En efecto, si ese ser consiste en la posibilidad de realizar unos valores culturales postulados como universales o para decirlo con brevedad, en llegar a ser la nueva Europa, aquellos mismos acontecimientos referidos a América como meros accidentes aparecen, en cambio, como la actualización de aquella posibilidad. Cobran pues, un sentido que hace de ellos algo entrañablemente propio de América, puesto que quedan referidos a su ser de tal suerte que no sólo lo afectan, sino que lo van constituyendo. Así, entre América y su historia se establece no aquella relación externa entre la piedra y las peripecias que le acontecen, sino un vínculo constitutivo como el que existe entre un hombre y su biografía. Se puede decir pues, con máximo rigor, que la historia atribuida a América es suya, como que ambas se confunden e identifican. América, por consiguiente, no sólo resulta capaz de tener historia, sino que eso es, y a ello se debe que hayamos podido comprender su aparición como resultado precisamente, de su propia historia. Y así todo lo que sigue, su exploración, su colonización, sus venturas y miserias, etcétera ..., ya no forman una cadena de sucesos accidentales, sino un proceso significativo de la manera en que América se realiza a sí misma dentro de los límites de su posibilidad ontológica.[24]

2. *Las dos Américas*

La civilización es el producto de la historia, y puesto que la historia de América no es sino la actualización de su ser como posibilidad de constituirse en la nueva Europa, se sigue que el resultado concreto de ese proceso es lo que llamamos la civilización americana. Pero como no se trata del cumplimiento necesario de una norma que predetermine fatalmente la historia, sino de un desarrollo que admite diversas tentativas, el cuadro completo de esa civilización puede ostentar variantes y módulos, éxitos y fracasos que revelen, no sólo la presencia de circunstancias diversas, sino la huella de caminos distintos. Y en efecto, no otra cosa muestra la existencia de las dos Américas, la anglosajona y la hispanolatina, que reflejan las dos vías impuestas por la gran disidencia que dividió a Europa en el siglo XVI en dos campos cultural y políticamente hostiles encabezados por España y por Inglaterra, campeones de la tradición y de la modernidad, respectivamente. Esos dos componentes de la civilización ame-

[24] Es conveniente aclarar que no se trata de una predeterminación fatalista, porque la meta no se postula como el objetivo de una intención metahistórica, como en el caso de los designios divinos del providencialismo o de las intenciones de la naturaleza del idealismo.

ricana son, pues, el resultado de la situación real en que fue inventada América como posibilidad de la cultura europea, y no se trata, por lo tanto, de una división arbitraria. Explicada así en términos generales la razón de ser y necesidad histórica de las dos Américas, vamos a caracterizarlas en sus rasgos esenciales.

Primero: puesto que se trata de dos vías que necesariamente tenían que intentarse, la una es tan auténtica como la otra. Su necesidad justifica su ser, con independencia de la valorización que les corresponda de acuerdo con el grado en que cada una realiza el ser americano.

Segundo: puesto que la América hispanolatina es el resultado histórico de la actualización del ser americano desde el punto de vista tradicional de la cultura europea, el modo de constituir en América la nueva Europa consistió fundamentalmente en reproducir ese modelo lo más fielmente posible por vía de imitación. La razón es obvia, a saber: que no hay más medio de reproducir lo ya constituido y hecho, lo ya ensayado y aceptado, es decir, lo tradicional, que imitándolo. En términos generales, pues, la nueva Europa actualizada en la América hispanolatina fue una copia de la vieja Europa concebida como modelo plenamente acabado de la realidad histórica o espiritual del hombre.[25] Ahora bien, no podrá menos de reconocerse que este camino estaba destinado a no cumplir su objetivo, por lo menos de un modo inmediato, porque la nueva Europa que así se actualizaba en suelo de América sólo era "nueva" en el sentido en que lo puede ser una copia. Nótese, entonces, que en el intento de beneficiar de esa manera la apertura que implicó la invención de América hay una negación de su significado como nueva posibilidad de la cultura europea y por lo tanto, un paradójico desconocimiento del ser mismo de América. No es casual, pues, que la concepción de ese ser no pertenezca al pensamiento español a pesar de que debería naturalmente corresponderle esa gloria,[26] y tampoco es casual el

[25] Aquí sería el momento de explicar la manera en que se comprendieron las antiguas culturas de los habitantes originales de las tierras concebidas por el europeo como americanas. En rigor representaron un estorbo en el propósito de trasplantar la vieja Europa. Así, no se les reconoció significación histórica propia. Se las aceptó como expresión de formas de vida propias al "hombre natural", es decir, al hombre meramente como cúspide de la jerarquía natural de los seres vivos, y lo más que se concedió fue interpretar esas culturas como resultados de un designio divino que preparó el advenimiento del Evangelio, o sea que su significación dependía de una instancia externa a ellas que no era otra, claro está, sino la historia europea entendida como historia universal.

[26] Es de justicia reconocer la profunda comprensión moderna que tuvo acerca de todo el problema americano Fernando el Católico. La desgracia fue que a la muerte le Isabel su influencia en esos asuntos juedó prácticamente anulada.

hecho de la necia insistencia por parte de España de emplear regularmente durante tres siglos la equívoca y arcaica designación de Indias en lugar del nombre de América.

Tercero: puesto que la América anglosajona es el resultado de la manera en que se actualizó el ser americano beneficiando de la libertad que su invención otorgó a la cultura de occidente, no se recurrió a imitar formas de vida ya ensayadas, sino que se permitió la creación de otras formas que fueron surgiendo como respuesta a las exigencias de nuevas circunstancias y, sobre todo, a los deseos de satisfacer anhelos espirituales de imposible cumplimiento en el ambiente social del Viejo Mundo. En este caso, la nueva Europa no se constituyó como copia de la vieja, exaltada a categoría de modelo arquetipo y eterno de la realidad moral de hombre, sino como una provincia suya dónde ensayar y desarrollar nuevas promesas. Pero si esto es así, debe admitirse que éste y no el otro, fue el camino por el cual el ser de América encontró y logró su plena realización histórica. No es casual pues, que el nombre de la nación que así se fundó sea el de América y el de americanos, por antonomasia, el que se emplea para designar a sus hijos.

Podemos concluir, entonces, que la América hispanolatina actualizó en sus orígenes una realidad histórica que todavía pertenece al horizonte conceptual de la antigua imagen tripartita del mundo, en tanto que la anglosajona pertenece a la moderna concepción del mundo como permanente posibilidad de conquista del universo por y para el hombre, puesto que la nueva Europa que así se fundó fue realmente nueva como apertura de la cultura occidental. En la América anglosajona hemos de ver, por consiguiente, el primer y decisivo paso en el gran proceso de universalización de esa cultura. Pero si América es el primer fruto de la Europa universalizada, la clara y obligada consecuencia es que el inicial dualismo entre el Viejo y el Nuevo Mundo desaparece por sí solo en el momento en que América realizó con plenitud su ser, puesto que la diferencia que separaba a esos dos mundos no era sino la que existe entre dos partes de un todo, una en acto, en potencia la otra. Quiere esto decir que cuando se cumplió la posibilidad en que consiste el ser americano, el Nuevo Mundo dejó de existir como tal, pero también, necesariamente, el Viejo Mundo. Surge, así, la nueva entidad histórica, Euroamérica, destinada igualmente a desaparecer cuando el proceso de universalización llegue a su colmo y plenitud en la tierra.

3. *El problema especial de la América hispanolatina*

Con las consideraciones anteriores este trabajo toca a su término; pero para cumplir sus propósitos concretos hace falta una breve reflexión sobre el problema especial que entraña la historia de la América hispanolatina a partir de la época de su independencia y de su constitución en naciones de tipo moderno.

Hemos visto que la acción colonizadora hispánica no actualizó en rigor el ser americano. Ese hecho sólo puede significar que mientras perduró esa situación, la América hispanolatina permaneció en estado de mera posibilidad. Todavía representaba la vieja Europa en potencia de convertirse en nueva. Esta aclaración es de máxima importancia para comprender a fondo, tanto el sentido de la acción civilizadora ibérica en tierras americanas, como el drama peculiar del surgimiento de las nuevas naciones, tan distinto del caso de la gran república angloamericana. Como el tema merece un estudio de detalle que desborda infinitamente nuestros actuales límites, vamos a conformarnos con las indicaciones más urgentes.

Que el mundo colonial hispanolatino responda al propósito general de reproducir la civilización europea tradicional tan tenazmente defendida por España, es un hecho de tal manera obvio que por todas partes se encuentra afirmado y repetido y todavía hoy es fácil percibir sus profundas huellas. Un indicio elocuente es el empeño que puso la corona, ya no sólo en implantar instituciones calcadas de modelos metropolitanos, lo que resulta explicable como paso inicial, sino en mantenerlas impermeables frente a circunstancias que les eran adversas, y cuando éstas se imponían de modo que era imposible ignorarlas, se recurrió, a base de forzadas analogías, a soluciones inspiradas en experiencias arcaicas de raíces medievales y aún más lejanas. Así aconteció, por ejemplo, en la implantación de la encomienda de indios que tantas dificultades provocó y así, también y muy notoriamente, en los grandes debates que acompañaron los programas de colonización como fueron los relativos al título jurídico de España sobre las nuevas tierras, al derecho que podía tener para gobernar a sus nativos habitantes y, ejemplarmente, al caso de la enconada polémica sobre la condición humana de los indios. Todo era Aristóteles, patrística, escolástica y teología, y si bien esos debates honran por la intención a los más que los ventilaron y a la Corona por permitirlos y aun fomentarlos, la verdad es que dejaron un sedimento que acabó por crear en América, en todos los órdenes de la vida colonial, una extraña imagen de España, pero aún más tradicionalista

y más ciega que ella respecto a las nuevas corrientes de la cultura europea, tan rápida y audazmente beneficiadas en la otra América.

Rodaron los tiempos e insensiblemente la grandeza aparente de los virreinatos españoles en América quedó reducida a impotencia frente al nuevo gigante histórico que sin pompa de títulos y mayorazgos se había gestado en el norte. Y fue en esa hora de la verdad cuando lució en toda su crudeza, no digamos el error, pero sí la desviación que trajo consigo la vía imitativa adoptada por España frente a la posibilidad que le había brindado la invención de América. Esto, dicho así en nuestros propios términos, fue lo que oscuramente sintieron como una profunda decepción histórica los hombres que se echaron encima la tarea de fundar las naciones que han aparecido en medio de las ruinas y cenizas coloniales. Empezaron por llamarse a sí mismos "americanos", designación que acusa el anhelo de definirse frente a los españoles peninsulares, pero sobre todo de realizar el ser histórico que se les había escamoteado y muy naturalmente, erigieron en modelo a los del norte. Impulsados por esa emulación, intentaron borrar como una mala pesadilla el pasado colonial perspicazmente calificado de "nuestra edad gótica", y de un salto audaz imitaron las formas políticas angloamericanas como panacea que pondría inmediato remedio a todos los males heredados. Pero al mismo tiempo, el amor a las costumbres y la veneración a las creencias en que habían nacido y, asimismo, el comprensible temor ante un mundo extraño, poderoso y tradicionalmente hostil los indujo a adoptar soluciones inadecuadas y confusas que echaron a andar a las nacientes naciones en medio del desorden político, de la ruina económica y frente a la tremenda tarea de liquidar poderosos intereses tradicionales.

En otro lugar [27] hemos intentado trazar el cuadro de este drama histórico por lo que toca a México, tratando de discernir entre las espesas tinieblas su significación positiva. A esos estudios remitimos al lector interesado para sólo destacar aquí el sentido de ese drama desde el punto de vista en que hemos querido presentar la civilización americana.

Y en efecto, si no olvidamos el porqué de las dos Américas y el contraste que ofrecen como productos de dos modos diferentes de

[27] Edmundo O'Gorman, "Precedentes y sentido de la Revolución de Ayutla", en *Plan de Ayutla. Conmemoración de su primer centenario*, México, Imprenta Universitaria, 1954. En otros estudios hemos perfilado algunas de las ideas contenidas en ese ensayo. Véase "La historiografía", en *México: cincuenta años de revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960-62, vol. 4, pp. 191-203, y mi prólogo para la edición inglesa de la *Evolución política del pueblo mexicano* de Justo Sierra de próxima publicación por la Universidad de Texas.

entender lo que significó la invención de América, será fácil convenir, así lo esperamos, en que el movimiento de independencia de las colonias hispanolatinas y los procesos históricos que desencadenó no son, en el fondo, sino la tardía actualización, pero no por eso demasiado tarde, de aquel ser que se les concedió a aquellas tierras al ser concebidas como la cuarta parte del mundo. La independencia de los Estados Unidos de Norteamérica fue, en lo político, el primer síntoma inequívoco de que la nueva Europa había ya surgido en América; la de las naciones suramericanas (la designación es correcta históricamente, aunque no lo sea geográficamente) fue, en cambio, el anuncio de que la vieja Europa había desaparecido de ese continente. Ésa es, pues, la diferencia entre ambas, pero al mismo tiempo, ése es el vínculo que las une. Pero precisamente por eso, el futuro de esas naciones es más complejo, porque deben realizar su ser como entidades americanas, no ya en las originales circunstancias relativamente simples de un dualismo, ya desaparecido, entre un Viejo y un Nuevo Mundo, entre la antigua y la renovada Europa, sino en las actuales circunstancias de un mundo tan en trance de constituirse en esa entidad única, tan de antiguo prometida en el universalismo de la cultura de occidente.

La gran aventura de América que nos hemos esforzado por comprender en la intimidad de su ser mismo no deja de reflejarse, como es natural, en el espejo un tanto espectral y apartado, pero no por eso infiel, del curso histórico del pensar filosófico en América. En los estudios que aparecen a continuación, dedicados a presentar ese curso en la Nueva España y en México, el lector podrá discernir la imagen de la vieja Europa en sus ropajes escolásticos; pero más tarde advertirá que la adopción y cultivo de las grandes aventuras filosóficas europeas es, más que un simple eco, su aclimatación a circunstancias peculiares y propias al servicio del despertar de una conciencia nacional que, en esencia, es conciencia del ser americano. En las modalidades que así se imprimen, en el objetivo que así se persigue y en los atisbos novedosos que va provocando el paulatino logro de ese objetivo, está el sentido histórico de la filosofía en México y sus promesas dentro del más amplio marco del filosofar universal.

LA FILOSOFIA EN MÉXICO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

por *José M. Gallegos Rocafull*

SUMARIO: *Introducción. I.* Los problemas de la colonización. *1. Una nueva idea del hombre. 2. La asimilación de la nueva cultura. 3. Problemas jurídicos. Legitimidad de la soberanía española. 4. Régimen justo a que habían de someterse los indios. II.* Filosofía y filósofos en México. *1. La influencia del Renacimiento. 2. Introducción de la filosofía escolástica. 3. Escritores y maestros de filosofía del siglo* XVI. *4. Los estudios filosóficos en el siglo* XVII.

INTRODUCCIÓN

La filosofía occidental llegó a México, la Nueva España, como entonces se empieza a llamarlo, con los conquistadores españoles que a fines de febrero de 1517 arribaron a Yucatán y poco después se apoderaron de todo el país. Con su venida empieza el contacto entre dos mundos cuyo destino histórico era el de influirse mutuamente para crear, en cuanto fuera posible, otro nuevo. En un principio no fueron ni muy conocidos ni bien valorados los esfuerzos que las culturas indígenas habían hecho para descifrar los grandes enigmas, que siempre se había acotado como su campo propio la reflexión filosófica europea. Pero si a los recién llegados no les interesan —hay, claro está, excepciones y algunas extremadamente valiosas— las ideas de los naturales, les preocupa grandemente desenvolverse holgadamente en estas tierras, cuya fuerte originalidad les crea grandes e intrincados problemas. Para ellos es vital conocer a fondo al país y a sus habitantes. Se dan cuenta de que no siempre se les ajustan los tradicionales conceptos europeos y tienen que crear otros en los que holgadamente quepa la sorprendente novedad de este mundo nuevo.

Es un esfuerzo que simultáneamente hicieron unos y otros, indígenas y colonizadores, a lo largo de una accidentada guerra ideológica, mortal en definitiva para las culturas autóctonas, aunque tampoco deja indemne a la invasora. Porque ésta no sólo tiene que

ampliar su temática, abriéndola a cuestiones desconocidas en el Viejo Mundo, sino que toda ella, sin dejar de ser fundamentalmente la misma, adquiere nuevos matices al ser introducida en un nuevo medio que la asimila y vive a su manera. Recoger de manera sumaria los principales temas, que en estos principios se suscitaron, y los resultados a que se llegó, es indispensable para bosquejar el panorama filosófico de aquella época, puesto que filosofía es —en la más plena acepción de la palabra— este esfuerzo por descifrar la realidad y encontrar sus *logos* o razón profunda. A ella se consagra la primera parte de este estudio.

La segunda, íntimamente ligada con la anterior, es una reseña de la obra específicamente filosófica que realizaron, primero los venidos de ultramar y, después, los nacidos aquí, criollos en su mayoría, aunque también intervino alguno que otro indígena. Su cauce principal fueron los conventos, pródigamente fundados por los misioneros, y la Real y Pontificia Universidad, cuyos títulos revelan claramente la orientación general de la colonización. En ella la facultad principal fue la de teología, cuya enseñanza había de ser preparada y servida en la facultad de artes por una filosofía fielmente sometida al dogma cristiano, es decir, la filosofía escolástica en sus diversas escuelas, especialmente la tomista y, más tarde, la escotista y la suareciana. Llegó también la influencia del Renacimiento, de la que hay eximios testigos, y tampoco faltaron ilustres ingenios dados al estudio empírico de la naturaleza, al levantamiento de cartas y mapas, a las observaciones astronómicas, geológicas, hidrográficas..., aunque fueron individuos aislados, unos simples aficionados y otros técnicos especialmente comisionados para esta misión, que no hacen escuelas ni tienen continuadores.

Omito en aras de la brevedad las referencias bibliográficas. Quienes las deseen, pueden encontrarlas en mi libro *El pensamiento mexicano en los siglos* XVI *y* XVII, publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1951.

I. LOS PROBLEMAS DE LA COLONIZACIÓN

Dejó dicho Santo Tomás de Aquino, respaldándose con la autoridad de Aristóteles, en el mismo umbral de su *Summa contra gentes* que "el uso de la mayoría ha establecido comúnmente que se llaman sabios (filósofos) aquellos que ordenan las cosas rectamente y las gobiernan bien". Si se da crédito a estas palabras, habrá que reconocer la gran talla filosófica de aquellos colonizadores, que echan sobre sus hombros la abrumadora tarea de crear orden y gobierno en

el vasto, complejo y original continente a que llegan. No estaban preparados especialmente para esta excepcional tarea. La dura necesidad, que carece de ley, los obliga a consagrarse ardorosamente a ella, sin sospechar ni remotamente las grandes y beneficiosas repercusiones que habría de tener en sus propias personas. Porque tan pronto como ponen manos a la obra, se dan cuenta de que, para realizarla, tienen que crecer ellos mismos hasta quedar a la altura del trabajo que se les viene encima, y es obligado reconocer que efectivamente crecen y llegan a rebasar los límites del tiempo, como antes habían rebasado los del espacio. Hombres que en su patria no hubieran destacado, se agigantan en estas tierras y tratan de ordenarlas por las buenas o por las malas con un frenesí vital en el que por fuerza había de haber, al lado de geniales aciertos, crasos errores.

Se hacen los unos más certeros y los otros más funestos cuando los conocen, analizan y valoran los grandes letrados del tiempo, a los que los colonizadores, principalmente magistrados, misioneros y encomenderos, recurren en busca de orientación y de apoyo. Antes que el nuevo México piense por sí mismo, ya es un problema al otro lado del mar. El más famoso de los consultados, fray Francisco de Vitoria, dejó dicho que se le abrían las carnes cuando le pedían su dictamen sobre las cosas que estaban sucediendo en el extraño y lejano Nuevo Mundo. Y es que siempre tenían un fondo humano, que los sacaba de la esfera puramente intelectual, saturándolos de sangre, dolor y fango.

Esquemáticamente pueden reducirse a tres, estos grandes problemas. El primero, el de determinar la naturaleza de los indios, que lógicamente desemboca en una nueva idea del hombre. Después, el de la incorporación de los indígenas a la nueva cultura, cuyo elemento fundamental, tanto para los colonizadores como para los colonizados, era el religioso. Y el tercero y último, el complejo de problemas jurídicos que suscitó la conquista y la colonización, empezando por el de la legitimidad de la soberanía española. De los tres habrá que hacer una concisa síntesis.

1. *Una nueva idea del hombre*

Desde un principio desconcertó a los recién llegados el modo de vivir de los indígenas, tan distinto del que ellos siempre habían visto, y cuando en su forzada convivencia con ellos surgieron choques y conflictos, algunos llegaron a juzgarlos tan despectivamente que sus expresiones inducirían a creer que habían negado la naturaleza racional de los indios. Así el grave Dávila Padilla escribía en 1596

que "hubo gente, y no sin letras, que puso en duda si los indios eran verdaderamente hombres de la misma naturaleza que nosotros" Refuerza este testimonio el de Remesal, quien veinte años después, recogiendo como de costumbre las informaciones de fray Bartolomé de las Casas, aclara que "esta opinión diabólica tuvo principio en la Isla Española... Lleváronla mucho a México y sembráronla por la comarca; principalmente los soldados que entraban a descubrimientos y conquistas y nuestra provincia de Guatemala quedó bien inficionada de ella".

Y tanto se propagó que el obispo del Darien, fray Juan de Quevedo, atestiguó ante Carlos V en Barcelona que "según la noticia que de los de la tierra donde he estado tengo y de los de las otras tierras que viniendo camino vi, aquellas gentes, eran fieras *a natura*" Más extremoso, si cabe, es fray Tomás de Ortiz quien presentó al Consejo de Indias un largo informe en el que afirma que "los hombres de tierra firme de las Indias hasta diez o doce años parece que han de salir con alguna crianza y virtud; de allí en adelante se tornan como brutos animales. En fin, digo que nunca crió Dios tan crecida gente en vicios y bestialidad sin mezcla de bondad y policía". Aproximadamente la misma opinión manifestaron fray Servando de Mesa, Fernández de Oviedo, una de las fuentes de Ginés de Sepúlveda, y en México fray Domingo de Betanzos, aunque a la hora de su muerte se retractó de haber dicho que "los indios eran bestias".

El bando opuesto tuvo, sin embargo, grandes y autorizados patrones. Los primeros, Cristóbal Colón y los Reyes Católicos, quienes nunca dudaron de la naturaleza racional de los indios, a los que consideraron como vasallos suyos, libres e iguales a los de España, aunque de momento no estuvieran preparados para ejercer todos sus derechos. A su vez Alejandro VI en su bula *inter Caetera* los declaró aptos para ingresar en la cristiandad en paridad de condiciones que los demás hombres. En la Isla Española fray Antonio de Montesinos defendió ardorosamente en 1511 que los indios eran hombres con ánimas racionales. Sus argumentos llevados a España por su hermano fray Reginaldo, convencieron plenamente a los dominicos de San Esteban de Salamanca, donde se reunieron trece maestros de Teología y acordaron "contra los que aquel error (el de que los indios no eran capaces de recibir la fe cristiana) tuvieran y con pertinencia lo defendiesen, se debía proceder con muerte de fuego como contra los herejes".

En México, Hernán Cortés en su *Segunda carta de relación* escribió "que considerando esta gente ser bárbara y tan apartada del cono-

cimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón, es cosa admirable ver la que tienen en todas sus cosas". Es la misma tesis que propagó con copia de argumentos toda su vida el brioso fray Bartolomé de las Casas. Sin su desmesura lo mismo sostienen los franciscanos. Ya en 1531 abogan por los indios en carta colectiva al emperador Carlos V, que suscriben fray Juan de Zumárraga, fray Martín de Valencia, fray Luis de Fuensalida y otros. Motolinia a su vez afirma:

> El que enseño a los hombres la ciencia, ese mismo proveyó y dio a estos indios naturales grande ingenio y habilidad para aprender todas las ciencias, artes y oficios que les han enseñado.

Fray Bernardino de Sahagún con toda su autoridad declaró que "hay entre ellos sujetos muy capaces para las letras y la teología". No es menos elogioso el testimonio que en 1533 dieron en pro de los indios fray Jacobo de Esteva, fray Cristóbal de Zamora y otros seis de los doce primeros misioneros franciscanos que vinieron a México.

No fueron franciscanos, sino dominicos, los que llevaron la contienda al Santo Padre, que entonces lo era Paulo III. Ante él se hicieron abogados de los indios fray Bernardino de Minaya y el primer obispo de la Nueva España, el insigne fray Julián Garcés. Le envió éste una extensa carta, que es por su fondo y por su forma, el más hermoso alegato de la causa india. Resultado de estas gestiones fue la bula *Unigenitus Deus* dada por Paulo III en 1557. En ella se lee:

> Teniendo en cuenta que aquellos indios como verdaderos hombres que son, no solamente son capaces de la fe cristiana, sino que se acercaron a ella con muchísimo deseo, y queriendo proveer los convenientes remedios a estas cosas, con autoridad apostólica por las presentes letras determinamos y declaramos que . . . los indios . . . aun cuando estén fuera de la fe, no están, sin embargo, privados, ni hábiles para ser privados de su libertad, ni del dominio de sus cosas; más aún, pueden libre y lícitamente estar en posesión y gozar de tal dominio y libertad y no se les debe reducir a esclavitud.

De momento quedó acabada la controversia, pero retoñó trece años después, cuando el famoso humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda, cronista real, escribió su famoso *Democrates alter*, al que fray Bartolomé de las Casas, ya antes de que se publicara, hizo una tenacísima oposición.

> Tanto fue el revuelo que le pareció necesario al príncipe Felipe que ventilaran sus diferencias ante una junta integrada por letrados tan calificados como Melchor Cano, Domingo Soto, Gregorio López, Bartolomé de Miranda ... Se celebró en Valladolid en dos series de sesiones, que tuvieron lugar en los años 1550 y 1551.

La controversia se mantuvo en el marco de las ideas antropológicas y políticas de Aristóteles. Las conocía a fondo y directamente Sepúlveda y a base de ellas construyó su argumentación. Parte del principio aristotélico, aducido indefectiblemente por todos los colonizadores, de que lo imperfecto debe someterse a lo perfecto, y, consecuentemente "quien puede ver con la mente, por naturaleza manda y domina y quien puede ejecutar con el cuerpo, por naturaleza obedece y sirve" esto es, que los menos inteligentes deben someterse a los más inteligentes. Pero ni Aristóteles ni después Sepúlveda se limitan a postular que manden los que más valgan, sino que con evidente exageración justifican la esclavitud de los menos dotados como una imposición de la naturaleza. Y como éste era el caso de los indios, Sepúlveda concluyó que por derecho natural, identificado por él con el pensamiento de Aristóteles, los indios han de estar sometidos a los españoles y si no lo hacen de grado, habrá que obligarlos por la fuerza de las armas.

Frente a esta servidumbre natural sostuvo briosamente fray Bartolomé de las Casas que todo hombre, sea cual fuere su cultura, tiene en principio todos los derechos inherentes a la persona humana. Y lo es, habia dicho Santo Tomás de Aquino, en cuanto que posee una razón para que se prepare las cosas que necesita con ayuda de sus manos. Razón y manos es el indiscutible lote de todo hombre. Lo poseen los indios, pues "todos, dice fray Bartolomé, tienen entendimiento y voluntad, todos cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores y se mueven por los objetos dellos. Todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal" (*Historia de las Indias*, t. II, p. 334). Reconoce que no todos los pueblos tienen el mismo grado de desarrollo, pero niega que haya uno solo que no esté capacitado para recibir la cultura. Por otra parte, los que hoy están más atrasados pueden ser mañana los más cultos. No niega abiertamente la tesis de Aristóteles, pero reduce su vigencia a los casos manifiestos de incapacidad mental, que son forzosamente escasos. Ya no es tan feliz cuando bosqueja los distintos grados de barbarie de los pueblos.

No llegaron a ningún acuerdo los contendientes. Pero la controversia puso bien en claro las enormes consecuencias políticas y sociales de la cuestión tan agriamente discutida. Y sirvió para des-

terrar toda duda sobre la condición humana de los indios. El mismo Sepúlveda reconoce que la diferencia que hay entre ellos y los españoles es tan sólo la que hay entre "los niños y los adultos, y las mujeres y los varones". En México, como en toda la América hispana, la manera más honda de reconocer esa igualdad fue no imponer una tajante separación entre indígenas y peninsulares, sin permitir que se mezclara ni su sangre, ni su cultura, sino fomentar, por el contrario, el mestizaje, dejando que lo indígena reaccionara libremente sobre lo español y lo fecundara con su novedad.

2. *La asimilación de la nueva cultura*

La vida espiritual de la Nueva España en los primeros tiempos de la colonización fue un perpetuo esfuerzo por conciliar dos propósitos, los dos esenciales y los dos punto menos que contradictorios. De una parte, españolizarla, haciéndole asimilar la cultura y la manera de vivir de los conquistadores y, de otra, dejar que el pensamiento autóctono se desenvolviera con libertad, aunque siempre dentro de las nuevas ideas. Aun con estas restricciones, en esa pugna se fue fraguando el espíritu nacional y si sus forjadores tuvieron dificultades, también los colonizadores tropezaron con graves problemas. El primero y más importante, la manera eficiente y adecuada de implantar la cultura importada. Daban por descontado que irremisiblemente habría de reemplazar a las autóctonas, pero no veían ya tan claro cuál había de ser el camino por donde mejor y más pronto se llegara a esta sustitución. Agravaba aún más la dificultad, la convicción de los colonizadores de que el elemento más importante de su cultura y el que ante todo había de ser asimilado por los indios era el religioso. Imponer la nueva cultura a los indígenas, era evangelizarlos. Pero la evangelización implicaba, de una parte, que los indígenas renunciasen a su religión ancestral y, de otra, que aceptaran el cristianismo voluntaria y libremente. Una doble dificultad que dio mucho que pensar a los misioneros, encargados de cristianizarlos.

La primera cuestión, que tuvieron que resolver, fue la de determinar cómo, respecto de las religiones antiguas, habían de presentar la cristiana. La disyuntiva, ante la que se encontraban era ésta: ¿Dirían que el cristianismo era como el perfeccionamiento, la plenitud de las religiones indígenas, o la presentarían como algo totalmente nuevo incompatible con ellas? En el primer caso, podrían utilizar, para hacer la nueva religión más asequible a los naturales, algunos elementos de sus religiones, purificándolos y adaptándolos

a las ideas cristianas. En el segundo, tenían que abogar por una ruptura total y absoluta con lo de antes, extirpando así de raíz el riesgo de que amalgamaran con la nueva religión los errores y prácticas perniciosas en que habían sido educados.

Fue esta segunda opinión la que se impuso. Sobre los misioneros pesó el horror español a la heterodoxia, avivado y sostenido por la condenación de la herejía luterana, dos años después de que ellos llegaran a México. Fueron implacables con los templos, los ídolos y todo lo que oliera a paganismo. Desaparecieron monumentos, esculturas y códices, destruidos con un furor sistemático que alimentaba y hasta exacerbaba la mentalidad de la época. Pero es de justicia reconocer que en lo que no se rozaba con lo religioso extremaron su consideración por las culturas autóctonas. Cuidaron con amor sus lenguas, conservaron los usos y costumbres cotidianos, adoptaron su enseñanza al temperamento y capacidad de los indígenas y recogieron fielmente sus ideas y tradiciones.

En este esfuerzo ninguno superó a fray Bernardino de Sahagún. Casi sesenta años vivió en la Nueva España consagrado al estudio de la historia, usos y costumbres y lengua de los indígenas. En la *Historia general de las cosas de Nueva España* recogió lo más granado de su estudio y de su experiencia. De ella dice Robert Ricard que es "el esfuerzo más ajustado a método y mejor logrado para dar al misionero en México una formación etnográfica".

Por lo menos en el estudio de las lenguas indígenas, le hicieron coro un nutrido grupo de misioneros. Ni por un momento pensaron en obligar a los indios a que aprendieran la lengua española; al contrario, fueron ellos los que se sintieron obligados a estudiar las del país, sin reparar en esfuerzos. De sobra se comprende que habían de ser grandes y pesados, pues su contextura y fonética en nada se parecerían a las de las europeas y, además, estaban divididas y subdivididas en multitud de dialectos y hablas regionales. De su tesón dan fe los vocabularios, gramáticas y obras escritas por ellos en varias decenas de lenguas distintas. De los 1188 títulos reseñados por el conde de la Viñaza en su *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, 141 corresponden al siglo XVI y 298 al XVII.

Contribuyeron así a la supervivencia de las antiguas culturas, dándoles con su presencia la oportunidad de influir en la importada. De momento fue casi nula su influencia, como fueron muy contados los casos en que los indígenas opusieron resistencia razonada y consciente a la nueva religión que se les enseñaba. El mismo Moctezuma con gran tacto declinó entrar en discusión con Cortés sobre el valor de sus ídolos y se limitó a rogarle "que no se digan palabras

en su deshonor"; más tarde, algunos caciques y sacerdotes indígenas polemizaron, sobre todo en el norte, con los misioneros. En general, el ambiente fue de abierta y franca cooperación. Los indígenas se abrían al cristianismo con un fervor, que hizo concebir a sus catequistas desmesuradas esperanzas. Andando el tiempo, hubieron de comprobar que si eran numerosos los que se convertían sinceramente, tampoco faltaban los que seguían practicando clandestinamente su antigua religión y conservaban sus ídolos escondidos en sus casas, en los bosques y hasta detrás de las cruces y debajo de los altares.

Pero la evangelización tenía otra vertiente, la de su repercusión en los que la hacían o patrocinaban, que contribuyó grandemente a darles una más clara conciencia tanto del cristianismo como de la libertad humana. La luz brotó de una larga y áspera controversia en la que se discutieron puntos de tanta trascendencia como éstos: ¿Hay que someter a los indios primero y convertirlos después, o al contrario? ¿Puede consentirse la idolatría? ¿Han de impedirse hasta por la violencia los pecados contra naturaleza? Las respuestas que se les dieron, implicaban una solución al problema humano, que en el fondo se controvertía, a saber, si los conquistadores reconocían o no a los indígenas todos los derechos inherentes a la personalidad humana.

Ya en 1523 Carlos V, confirmando las normas establecidas en 1493, dio a Cortés la orden de que se abstuviese de intimidar a los indios para impulsarlos a recibir el cristianismo. Pero los que vivían en el país y tocaban de cerca la realidad, tenían fuertes dudas sobre los resultados del "trato amoroso" a los indígenas y, más de una vez, desobedecieron las órdenes del emperador. En México, todos reconocían unánimemente que la aceptación de la fe tenía que ser voluntaria, pero mientras que unos, tachados de idealistas y excesivamente puros, no aceptaban ni la más leve apariencia de coacción, otros que se tenían por más equilibrados y prudentes, sostenían que para predicar con eficacia el cristianismo entre los indios era preciso crear un ambiente de sumisión y seguridad que sólo podía existir con la presencia de las fuerzas armadas.

Estas dos tendencias fundamentales las encarnaron dos hombres de mérito extraordinario, pero de mentalidad y carácter divergentes: fray Toribio de Benavente o Motolinia y fray Bartolomé de las Casas. En su famoso tratado *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* sostuvo este último, con toda la tradición cristiana, que no está en la potestad de los hombres, sino en las manos de Dios, discernir a los que de hecho han de formar parte de la cristiandad. De este favor "ninguna nación en el universo

mundo ha sido del todo excluida". Es la Iglesia la encargada de llamar en el tiempo a los elegidos por Dios. Para cumplir esta misión ha de llamar a todos los que han pedido ser predestinados, es decir, a todos los hombres. Y ha de llamarlos del único modo establecido por la Providencia divina para todos los pueblos y para todos los tiempos, a saber: "la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad". Hay que darles tiempo para que se conviertan y abstenerse por completo de toda violencia. Someter a los indios primero y predicarles después, es desencadenar sobre ellos todos los males de la guerra, renegar de Cristo para seguir a Mahoma y amontonar absurdos y disparates. Pues decir que no se fuerza a los indios a aceptar la fe, sino que las armas se limitan a quitar los obstáculos para predicarla, es fomentar un equívoco, cuyo único resultado es crear un resentimiento perdurable y simular conversiones.

No impugna Motolinia estas razones. Su fuerte no eran las ideas, sino a los hechos. Y a su fuerza acude para refutar a fray Bartolomé. Fue su método el que se siguió en Cunamá, en la Vera Paz y en la Florida y los resultados no pudieron ser más desalentadores, por que fueron allá unos misioneros dominicos y "en saltando en tierra, sin llegar al pueblo, en el puerto mataron la mitad dellos y los otros volvieron huyendo a semeter en el navío y acá tenían que contar de cómo se avían escapado".

Volvió, pues, a suscitarse en México la misma peliaguda cuestión, que tanto se controvertió en la Edad Media a propósito del bautismo de los niños, hijos de infieles, antes de llegar al uso de la razón sin el consentimiento de sus padres. En realidad, lo que se discutía era si el dominio natural que los padres tienen sobre sus hijos, prevalece o no sobre el mandato divino de bautizar a todas las gentes. Se impuso entonces la opinión de Santo Tomás, que dio la supremacía al derecho natural. Fue también esta sentencia la que salió victoriosa del enconado debate que se desencadenó en toda la Europa culta al llegar allá las primeras noticias de lo que en las Indias estaba pasando. Fue uno de los muchos casos en que la áspera realidad del Nuevo Mundo estimuló al pensamiento europeo, obligándolo a revisar, rectificar o profundizar sus ideas, las cuales a su vez tuvieron amplias resonancias en estas tierras.

3. *Problemas jurídicos*

Muchos y muy graves fueron los que suscitaron la conquista y colonización del Nuevo Mundo. Aguijoneados por las exigencias de

su misma situación, trataron de resolverlos sin un criterio preciso y de manera harto provisional los que aquí tenían la misión de dar nuevas estructuras políticas, sociales y económicas a estos países. Pero las trasponen a la esfera intelectual hombres de letras, teólogos y juristas principalmente, quienes, estudiándolos, adquieren conciencia de la inquietante y enigmática realidad de estos lejanos pueblos. No todos aciertan a recoger su profundo mensaje, que en resumen se cifra en la necesidad de anteponer el espíritu a la letra y que, en vez de aplicar ésta, sea o no la adecuada, se creen ideas, instituciones y normas nuevas para los hechos nuevos. La controversia se desarrolla en un ambiente de amplísima libertad y de ella surgen una legislación generosa y humana, no superada por ningún otro país colonizador, y una serie de teorías que marcan un gran progreso jurídico e incorporan a la realidad imperiosas exigencias del derecho de gentes y del fuero de la persona humana. No es posible recoger todos sus múltiples aspectos, pero los problemas fundamentales fueron los referentes a la legitimidad de la soberanía española, con el que está ligado el de la licitud de la guerra que se hizo a los indígenas, y al régimen que había de imponerse a los naturales.

Legitimidad de la soberanía española. En un principio pareció que quedaba ampliamente justificada por las famosas bulas de Alejandro VI, especialmente la *Inter Caetera*. Pero bien pronto se alborotaron las conciencias y el rey pidió a sus letrados que dieran por escrito un dictamen sobre su validez. Se conservan los del doctor Palacios Rubio y del padre Matías de la Paz y se han perdido los restantes, aunque se conoce buena parte del contenido del de Martín Jiménez de Enciso. En principio dan por buena la donación pontificia, pero no la interpretaron todos del mismo modo, pues mientras Palacios Rubio y Matías de la Paz reconocen que entre los indios hay un verdadero y legítimo señorío basado en el derecho natural, que no es anulado por su infidelidad y menos aún por su conversión, Jiménez de Enciso sostiene que lo han perdido por su idolatría y "se la podían tomar por fuerza y a los que se defendieren matarlos o prenderlos é a los presos darlos por esclavos".

De estas discusiones salió el famoso *requerimiento* del doctor Palacios Rubio, que es un intento bien intencionado, pero nada práctico de conciliar la validez de la donación del Papa con los derechos naturales de los indios. No era lícito, ni legal, se decía en él, declararles la guerra sin previamente explicarles que el Dios único y eterno, creador del cielo y de la tierra, dio a San Pedro "todo el mundo por su señorío y jurisdicción" y que uno de sus sucesores "hizo donación de estas islas y tierra firme del mar océano a los

católicos Reyes de España". Éstos les han enviado varones religiosos que "les predicasen y enseñasen nuestra fe", y a los que "de su libre y agradable voluntad, sin premio ni condición alguna se tornaron cristianos y lo son", los reyes de España los mandaron "tratar como a los otros súbditos y vasallos". A todos se les ruega y requiere que hagan lo mismo, tomándose para deliberar "el tiempo que fuese justo". Si reconocen como señor al rey de España éste "vos recibirá con todo amor y caridad ... y vos dará muchos privilegios y excepciones y os hará muchas mercedes". En caso contrario, les hará la guerra y "culpa de ellos serán las muertes y daños que sufran en sus personas y en sus bienes".

Fue ineficaz el *requerimiento* y continuó, violenta y profunda, la discusión sobre la validez de la concesión pontificia, cuyo foco, como era natural, fueron las universidades y los conventos. La controversia sirvió para superar definitivamente las confusas ideas políticas de la Edad Media y crear el derecho político moderno. Al proyectar las Indias su inquietante sombra sobre la península hispana, se dan cuenta los pensadores españoles que habían pasado de los marcos políticos del medievo a la organización estatal de los tiempos modernos sin tener clara conciencia de esta trascendental transformación. La realidad virgen, enigmática y originalísima del Nuevo Mundo les obliga a revisar sus ideas y a realizar una labor crítica y, a la vez, creadora, cuyo más insigne representante fue fray Francisco de Vitoria.

En su relación *De los indios recientemente descubiertos* sostiene que han de ser tenidos como legítimos dueños de sus propiedades y que sus reyes y príncipes han de ser considerados como los soberanos auténticos de aquellos países a menos de haber perdido su dominio por alguna razón que anule su derecho. No la anula ciertamente la supuesta donación pontificia, porque el Papa, como suprema autoridad de la Iglesia, que es una sociedad religiosa, espiritual, tiene un poder espiritual y no temporal. Ni el Papa "es señor civil o temporal de todo el orbe", ni "tiene ninguna potestad sobre aquellos indios", ni sobre los demás infieles. Únicamente le compete respecto de ellos disponer "lo que sea necesario para administrar las cosas espirituales" como, por ejemplo, enviarles misioneros. Tampoco piensa Vitoria que sean título legítimo para despojar a los naturales de su soberanía las enormidades morales que se les atribuyen, tales como "el comer carne humana, indiferente concubinato con la madre, las hermanas o los varones, la tiranía, los sacrificios humanos ..., pues no tienen los extranjeros autoridad sobre ellos para castigarlos".

En cambio, sí tienen determinados derechos en cuanto hombres o

en cuanto cristianos, en virtud de los cuales pueden recorrer las Indias, habitarlas, comerciar con los indígenas, hacer con ellos pactos y alianzas, predicarles su fe y exigir el libre ejercicio de la religión cristiana. Si los naturales respetan esos derechos, no hay motivo alguno para despojarlos de sus señoríos y propiedades; pero si se niegan a reconocerlos, los españoles pueden recurrir a la fuerza para ejercerlos y llegar incluso a erigirse en soberanos de aquellos países. Definir con exactitud estos derechos y muy especialmente el de la apelación a la guerra, fue el genial acierto de Vitoria y la aportación más valiosa que en el orden jurídico hicieron las Indias al pensamiento europeo.

4. *Régimen justo a que habían de someterse los indios*

La cuestión la plantea, la divulga y la impone fray Bartolomé de las Casas, que es quien en el orden político tiene una visión más humana y generosa. Lástima que sus dotes intelectuales no estén a la altura de sus sentimientos. Sus ideas políticas son las aceptadas por la tradición escolástiea, que él diluye en una exposición farragosa y las deja en el estado embrionario en que las encuentra sin desarrollarlas a la luz de la experiencia del Nuevo Mundo. Pero acierta en cuanto exige como un imperativo de la justicia, que se deje a cada pueblo con las leyes y con los príncipes que tenían antes de la conquista. Con todos ellos habría que formar como una confederación o imperio, sobre el que los reyes de España, como los emperadores medievales, ejercieran una supremacía meramente honorífica y protectora. Desde luego, para ejercerla, no podrían implantar otros medios que la persuasión, la enseñanza y el buen ejemplo.

No expuso Vitoria de manera explícita el régimen político que, a su juicio, habían de tener las Indias. Parece que se inclina a hacer de ellas uno o varios reinos sometidos a la soberanía española, pero con los derechos y autonomía que tenían en la península Aragón y Cataluña. En lo que sí está muy claro es en que "no se puede gravar a ellos más que a los otros súbditos cristianos, ya sea imponiéndoles mayores tributos, ya sea privándoles de libertad, ya con otras cosas opresoras". Los reyes de España "están obligados a dar leyes convenientes a su república (la de los indios) de tal modo que se conserven y aumenten y no se les despoje de su dinero y de su oro". Pero "no basta que el príncipe dé buenas leyes a los pueblos bárbaros, sino que está obligado a poner ministros que velen por su observancia, y hasta que esto no se logre, el rey no está exento de culpa".

En esto último le sobraba la razón porque, a pesar de tantas leyes humanitarias y justicieras, hubo en las Indias grandes abusos. El mayor de todos, los intentos de imponer la esclavitud. En realidad fue una cuestión de hecho y no ideológica. No es del todo cierto que defendiera su licitud Juan Ginés de Sepúlveda, aunque su retorno al Aristóteles puro, es decir, no suavizado por el pensamiento medieval, y su consecuente justificación de la servidumbre natural, son en el fondo el único argumento con que hasta nuestros días se trata de justificar la explotación del hombre por el hombre, con o sin el nombre de esclavitud. Para Sepúlveda tiene fuerza de ley esta norma, que él presenta como de derecho natural y de gentes: "Las personas y los bienes de los que han sido vencidos en justa guerra pasan a poder de los vencedores", pues aunque por naturaleza todos los hombres sean libres, "es más humano reducirlos a esclavitud que matarlos". Por otra parte, es natural, como enseñó Aristóteles, que los menos dotados o imperfectos vivan sometidos a los perfectos. De donde deduce que no es lícito reducir a esclavitud a los indios que se sometieron a los conquistadores, pero sí a los que les opusieron resistencia.

No fue, sin embargo, la esclavitud el tema más discutido, sino la encomienda. Según la ley, los indios encomendados no eran siervos, ni vasallos de los encomenderos, sino libres y puestos bajo la protección de la corona. Por un pacto de ésta con los encomenderos, podían imponerles tributos o exigirles servicios personales quienes los tenían encomendados, obligándose ellos, en cambio, a conservar el país bajo la soberanía de los reyes y a proteger y adoctrinar a los indios que se les confiaban. Fue el régimen feudal que estableció Colón en la Española, y en un principio pareció que se concordaban en él tan armoniosamente el provecho de los colonizadores con la educación y buen gobierno de los indios, que Cortés lo impuso en la Nueva España. No agradó a la corte esta medida "porque Dios crió a los indios libres y no sujetos" y la prohibió. Se defendieron los encomenderos y, después de muchas alternativas, consiguieron que se conservaran por la duración de dos vidas.

No dejaron de tener las encomiendas defensores de valía, como fray Alonso de Castro, y el padre José de Acosta, e impugnadores de tanto peso como Motolinia, fray Miguel de Salamanca y el benemérito fray Bartolomé de las Casas. No podían entenderse porque los unos miraban a lo que debían ser las encomiendas y los otros a lo que de hecho eran. A la insistencia con que éstos defendían la libertad de los indios, oponían aquéllos la necesidad de ir con tiento en un punto tan delicado, en el que estaba basado el régimen econó-

mico y social de las Indias. Al cabo, se impuso la opinión de fray Domingo de Betanzos, quien alegaba, de una parte, que estos países no estaban seguros y si no se tomaban precauciones, podían perderse y, de otra, que era muy peligroso cambiar repentinamente las costumbres y leyes establecidas. Vencieron, pues, los hombres prácticos y su triunfo detuvo por un tiempo la victoriosa marcha de la justicia por estas tierras.

II. LA FILOSOFÍA Y FILÓSOFOS EN MÉXICO

En los siglos XVI y XVII no hubo en la Nueva España, ni podía haberla, otra filosofía propiamente mexicana que ese enjambre de problemas que de esta tierra volaron al otro lado del mar, incitando el pensamiento de la metrópoli y obligándole a hacer un intenso y fecundo esfuerzo, cuyos resultados hemos reseñado. En cambio, de allá vino una pléyade de pensadores, escritores y organizadores, que en la península hispana tenían más crédito. En un principio, ni la selección es muy rigurosa, ni tampoco muy claro su propósito de forjar una nueva cultura enraizada en la antigua, pero abierta de par en par a las apremiantes necesidades de estas tierras y estos pueblos nuevos. Su originalidad empero es tan fuerte que, a sabiendas o inconscientemente, recogen su mensaje y su influencia se hace patente en el sesgo y en los matices que adquieren las doctrinas importadas. Fue la siembra inicial de la que, andando el tiempo, había de salir, granado ya y con sus características específicas, un pensamiento mexicano.

1. *La influencia del Renacimiento*

El Renacimiento llega a las Indias de refilón, importado por letrados y religiosos, quienes entre las ideas del Viejo Mundo de que vienen imbuidos, traen también las renacentistas. Pero ni los más profundamente influidos por ellas como un Cervantes Salazar o un Vasco de Quiroga, viven a fondo la gran peripecia renacentista. Su renacimiento es la misma tarea gigantesca, en que están metidos, de incorporar todo un mundo nuevo a la cultura occidental. La acometen con un espíritu aventurero y heroico, típicamente renacentista, que les hace sentirse otros hombres. Se emancipan de muchos prejuicios tradicionales, se abren a las sugestivas incitaciones de un porvenir lleno de promesas, agrandan sus ideas hasta proporcionarlas con las enormes dimensiones de estas tierras y dejan que su fantasía

se lance a crear nuevos modos y formas de convivencia, limpias de las manchas que tenían en el Viejo Mundo.

Los españoles, que vienen a las Indias, comprenden en seguida que aquí no pueden reproducir servilmente las estructuras de la península. Pero no ven claramente cómo han de sustituirlas y se lanzan a una serie de experimentos, como los famosos de fray Bartolomé de las Casas en Tierra Firme y en la Vera Paz, que convierten a las Indias en un gigantesco laboratorio. La idea que los guía es ésta, de cuño claramente renacentista, que exponía fray Domingo de Betanzos al Consejo de Indias:

> Ésta, de verdad, es materia en la cual un abismo llama a otro abismo . . . todas las cosas de estos indios son un abismo de confusión, lleno de mil cataratas, del cual salen mil confusiones e inconvenientes . . . y no hay cosa que para ellos se ordene que no salgan della mil inconvenientes. De tal manera que aunque lo que se ordena sea en sí bueno y con santa intención proveido, cuando se viene a aplicar a la sujeta materia sale dañoso y desordenado y redunda en daño y disminución de aquellos, a quien bien queremos hacer.

Era distinguir abiertamente, como postulaban los promotores de la *nuova scienza*, un saber *a priori* y un saber *a posteriori*, que confirme y respalde al primero.

Tampoco faltan quienes sientan aquella veneración como mística por la naturaleza que el Renacimiento prohijaba. La exuberancia y majestad con que aquí se les apreció, sedujo a muchos y, aunque con frecuencia se quejaron de sus rigores, sintieron vivísimo interés por estudiarla e inventariar sus riquezas. Ninguno superó en el afán de conocerla al doctor Francisco Hernández, protomédico de Felipe II, que vino a México en 1570 y durante los siete años que aquí pasó, sin más auxiliar que su hijo, describió y sacó dibujos de las plantas y animales de la Nueva España, haciendo en los hospitales pruebas de la eficacia de las medicinas que empleaban los indígenas. Fue amigo de Arias Montaño, al que dedicó un *carmen*, en el que le cuenta sus penalidades. También escribió sobre las antigüedades de Nueva España y una serie de opúsculos filosóficos sobre problemas de los estoicos y de Aristóteles, que en Nueva España no se conocieron.

Discípulos, compañeros o lectores de los grandes humanistas españoles de este tiempo fueron muchos de los primeros maestros de la Real y Pontificia Universidad de México y de los que desempeñaron funciones de gobierno en los primeros tiempos de la colonia. Con ellos vino la rica herencia grecorromana, que llegó a ser una "de las

más ricas y fecundas raíces del pensamiento mexicano". Constantemente recurren a autores y textos griegos y latinos no tan sólo los que de España trajeron una sólida preparación como el primer obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés, el doctor Bartolomé Frías de Albornós y el doctor Bartolomé de Melgarejo, sino hombres de escasas letras, pero abiertos a la mentalidad imperante como Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo. Unos y otros cuidaron de que florecieran aquí los estudios humanísticos con tan buenos resultados que "México empezó a cobrar el nombre de Atenas del Nuevo Mundo". Contribuyó a ello en gran manera el vuelo que le dieron los jesuitas desde que llegaron a México. En esta labor descollaron los padres Bernardino de Llanos, Baltasar López, Francisco Ramírez, Pedro Salas y otros muchos.

El primer catedrático de retórica de su universidad fue don Francisco Cervantes de Salazar, secretario latino del cardenal Loaysa, presidente del Consejo de Indias y amigo de Vives. Aquí llegó a ser rector de la Universidad, cronista de la ciudad y "padre de una generación dilatada de oradores y profesores de bellas letras". De las varias obras que escribió, las más valiosas son los *Diálogos*, saturados de un humanismo tranquilo, ortodoxo, bien avenido con las instituciones. Divaga en ellos eruditamente sobre la condición del hombre en un tono moralizador para convencerle que ha de conformarse con su propia suerte. Continuó el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva, tradujo el *Apólogo de la ociosidad y del trabajo* de Luis Mexía y la *Introducción y camino de la sabiduría* de Juan Luis Vives, a la que "añadí muchas adiciones y declaré mucho de lo que el autor en pocas palabras quiso decir". También colaboró con Vives en sus *Commentaria in Ludovici Vives Exercitationes Linguae Latinae*, de los que se sirvió en su enseñanza del latín. A los diálogos de Vives añadió otros siete, compuestos por él. Los tres últimos, escritos en México, se titulan *Academia Mexicana, Civitas Mexicus interior y Mexicus exterior*, en los que describe en cuadros llenos de animación y de vida el ambiente y las costumbres del México de su tiempo.

Si el humanismo de Cervantes de Salazar es sobre todo moralizador y clásico, el del insigne don Vasco de Quiroga es especialmente benéfico y utópico. Fue don Vasco oidor de la segunda audiencia y más tarde obispo de Michoacán y es, sin duda alguna, una de las figuras de mayor relieve entre los creadores de la Nueva España. En 1535 presentó al Consejo de Indias una *Información en derecho*, en la que sostiene que los indios tienen un alma *naturaliter christiana* y que en bondad no ya igualaban, sino que superaban a los españoles.

Los indios descalzos, con los cabellos largos, desnudas las cabezas, le parece que van "a la manera que andaban los apóstoles" y se propone hacer de ellos un género "de cristianos a derechas, como primitiva Iglesia". En su *información* arremete briosamente contra la esclavitud, denuncia el bárbaro proceder de los esclavistas españoles y refuta las razones con que tratan de cohonestarlo. En este escrito afloran de vez en cuando ideas y sentimientos, que son como un eco apagado de la influencia renacentista.

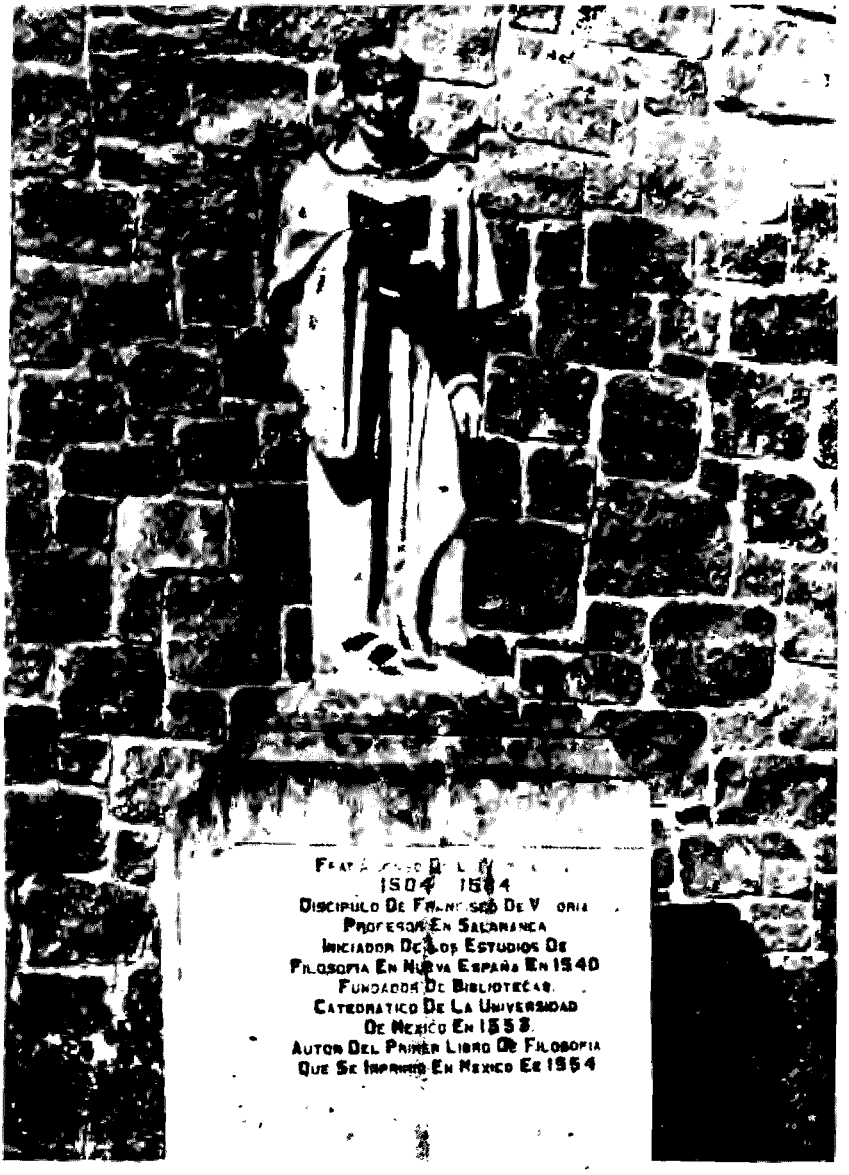
En cambio, es avasalladora en su parecer sobre la forma de realizar la colonización, del que él mismo se reconoce deudor al ilustre humanista Tomás Moro por su libro *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*. Inspirándose en él, aunque con otro espíritu, don Vasco da al Nuevo Mundo un valor cualitativo:

> Porque no en vano, escribe, sino con mucha causa y razón éste de acá se llama Nuevo Mundo, no porque se halló de nuevo sino porque es en gente y cuasi en todo como fue aquél de la edad de Oro.

El fuerte realismo de Quiroga dio a la quimera renacentista, utópica y anacrónica, un lugar y un tiempo. La edad de oro se va a realizar *ahora* y *aquí*, en las Indias, cuyos habitantes son "cuasi de la misma manera que he hallado que dice Luciano en sus *Saturnales* que eran los siervos entre aquellos que llaman de oro y edad dorada de los tiempos de los reinos de Saturno". Su convicción es tan firme que cifra su misión de obispo y de magistrado en realizar en la Nueva España el sueño de Tomás Moro. Nada de trasplantar a este país nuevo las instituciones, costumbres y normas de la vieja Europa. Aquí hay que superarlas abiertamente elevando a los indios de su simplicidad natural a las cumbres de una convivencia paradisíaca.

Esa es la finalidad de los hospitales-pueblos, cuya creación propuso en su desaparecido parecer y fundó más tarde por su cuenta y riesgo. Su organización fue comunal; los bienes que adquirieran, habían de ser comunes e inalienables; todos habían de aprender dos oficios para que pudieran alternar el trabajo del campo con el del pueblo; los frutos se habían de repartir entre todos según lo que cada uno necesitara y el resto se había de dar a los tullidos y enfermos, "de manera que ninguno padezca en el hospital necesidad" Así vivirían, pronostica, "fuera del peligro de las tres fieras que todo en este mundo lo destruyen y corrompen, que son soberbia, codicia y ambición". Nunca el espíritu renacentista fue tan generosamente humano como en las ideas y en las obras de don Vasco de Quiroga.

También hay dejos renacentistas en la recia personalidad de fray Juan de Zumárraga, quien "por cruz y martirio" aceptó ser el primer



Fray Alonso de la Veracruz. 1504-1584.

obispo y arzobispo de México. A su labor específicamente religiosa tuvo que añadir una constante intervención en los múltiples y complicados problemas que suscitaba la creación de una sociedad nacida y desarrollada a la sombra de la Iglesia. Frutos de esta labor fueron la introducción de la imprenta en México y la fundación de su Universidad. También fue él quien encarnó el erasmismo en México.

El Erasmo que le sedujo no fue "el humanista en el sentido que hoy damos a la palabra, sino al intérprete de aquel cristianismo más esencial e interior, que se apoderaba de las conciencias a manera de iluminación interior, al comentarista del mensaje divino. De ahí la importancia que daban, atestigua Marcel Bataillon, a sus *Paráfrasis* del Nuevo Testamento y de los Salmos y también, sin duda alguna, al *Enchiridion*, exposición íntima y familiar de la *philosophia Christi*". Su fondo cristiano y las circunstancias de la época explican sobradamente que un libro como este, "que llevaba en germen la Reforma y la Contrarreforma, como a hermanas mellizas y enemigas", siguiera influyendo, aun después de ser reiteradamente condenado, no sólo en católicos fronterizos de ortodoxia vacilante, sino en cristianos y religiosos que siempre fueron fieles a la tradición y a la autoridad de la Iglesia.

Entre éstos hay que contar a fray Juan de Zumárraga, cuya *Doctrina breve*, impresa en México en 1543, reproduce muchas páginas seguidas del *Enchiridion* y de la *Paraclesis* de Erasmo sin decir de dónde las toma. De esta última recoge el párrafo en que reclama se tradujeran las Sagradas Escrituras a la lengua que el pueblo usa, que fue el más duramente censurado en Europa. También Zumárraga refundió en la *Doctrina cristiana*, publicada por mandato suyo en 1546, la *Suma* del doctor Constantino Ponce, "el mejor escrito de los catecismos españoles, a juicio de Menéndez y Pelayo, aunque por desgracia no el más puro". No es que la doctrina del libro fuera francamente herética, sino que lo fue su autor y como tal lo condenó, después de su muerte, la inquisición. Por obra de Zumárraga, un escritor hereje seguía adoctrinando en compañía del proscrito Erasmo a los fieles de la Nueva España, sin que en esta "tierra libre y bienaventurada" se creyera la inquisición obligada a prohibir su lectura.

2. *Introducción de la filosofía escolástica*

La filosofía escolástica llegó a México cuando en España florecía por obra y gracia de pensadores tan destacados como Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Domingo Bañez, Luis

de Molina, Francisco de Toledo, Gabriel Vázquez y Francisco Suárez, todos ellos también teólogos de primera línea. Fueron ellos los que revisaron sus principios, hicieron más firme y coherente su sistematización, ampliaron su problemática y si, de una parte, prescindieron de las nuevas ciencias, de otra, hicieron más aguda y absorbente su preocupación por la metafísica, en la que obtuvieron sus mayores triunfos. De sus muchas obras las que principalmente se introducen y arraigan en México, son las que pueden servir para la enseñanza, que es el fin inmediato que se asigna a la filosofía. Esta vinculación determina su temática y le da un matiz como utilitario desde el principio. Es casi exclusivamente un medio de formar las mentes, disciplinándolas lógicamente, y de prepararlas para otros estudios, como los teológicos y jurídicos, que se consideran superiores.

El filósofo preferido, en realidad el único que se estudia, es Aristóteles, del que se cursan todo el *Organon*, los *Físicos* y *Meteorológicos* y los *De generatione et corruptione*. A los estudiantes de artes se les pertrecha sobre todo, como en la Edad Media, de una afilada preparación dialéctica, que a muchos les parecía desmesurada, aun estando ya muy podada. Entre ellos a Veracruz y a Mercado, que habían leído las duras diatribas del ponderado Luis Vives en su opúsculo *In pseudodialécticos*. Fray Alonso de Veracruz no quiere que sus alumnos malgasten su tiempo y su ingenio en adiestrarse en sofistiquerías pueriles. Piensa él, y así lo afirma en el prólogo de su *Dialéctica*, que había que acabar con las disputas ociosas, refrenar la hinchada soberbia científica, llegar a una inteligencia más exacta de los textos aristotélicos, no prestar tan incondicional adhesión a la autoridad de los maestros y renovar toda la doctrina por el estudio directo de las fuentes.

En la Universidad los primeros libros de texto son los mismos de la Universidad de Salamanca, esto es, *In Dialecticam Aristotelis* y *Summula summularum* de Domingo de Soto, que "no carecen de mérito, pero se resienten de la influencia decadente de la filosofía escolástica en tiempos inmediatamente anteriores", aunque declare en el prólogo que su propósito es devolverles su propia dignidad. Comentó Soto en las *Summulae* el famoso texto de Pedro Hispano y en la *Dialéctica* los *Predicables* de Porfirio, los *Predicamentos* y los *Analíticos posteriores* de Aristóteles, a los que añade, sin comentarlos, el *Perihermenias*, los *Analíticos primeros*, los *Tópicos* y los *Elencos*. La doctrina que expone es la tradicional con algunas aportaciones originales.

También fue estudiada la *Introductio in Dialecticam Aristotelis*

del maestro Francisco de Toledo, quien descolló por su acertada interpretación de Aristóteles, por la originalidad de algunas de sus doctrinas y por su excelente método docente. La obra cumple fielmente su misión introductoria. Sin meterse en honduras, inicia a los novatos en el tecnicismo aristotélico y define clara y sencillamente las voces que más se usan, manteniéndose en un equilibrado término medio a igual distancia de los tradicionalistas y de los innovadores. Fue impresa en México en 1578 por los jesuitas del Colegio de San Pedro y San Pablo, seguramente para que sirviera de texto a los que en él estudiaban artes.

3. *Escritores y maestros de filosofía del siglo* XVI

El más insigne de ellos fue el benemérito fray Alonso de la Veracruz, alumno de las universidades de Alcalá y Salamanca, doctor por esta última, en la que leyó un curso de arte. Vino a México en 1535 con poco más de treinta años, y en el mismo puerto de Veracruz ingresó en la orden de San Agustín, tomando entonces el nombre con que se hizo famoso como catedrático, misionero, escritor y hombre de consejo. Ejerció la enseñanza en los estudios de Tiripitío, Tacámbaro y Atotonilco, donde leyó artes, y en la Universidad de México, donde tuvo una cátedra de Sagrada Escritura y una "Cátedra de Santo Tomás de propiedad, que sea con las mismas cualidades y preeminencias que la de prima". Intervino eficaz y, a veces, decisivamente en los más graves problemas suscitados por la evangelización, aconsejó con gran discreción a los virreyes, dio autoridad y prestigio a la recién fundada Universidad, fue amigo de Vasco de Quiroga, de fray Bartolomé de las Casas, de fray Luis de León, cuya causa defendió valientemente, y de Ovando, presidente del Consejo de Indias, al que asesoró más de una vez. Murió querido y respetado por todos en México en 1584.

Aparte de su copiosa obra teológica, perdida en gran parte, fray Alonso de la Veracruz escribió tres libros filosóficos, titulados *Recognitio Summularum*, *Dialectica resolutio* y *Physica speculatio*, que forman un curso completo de artes, tal como entonces se enseñaba. Por su intención pedagógica, a la originalidad y profundidad antepone la sencillez y la claridad. La *Recognitio Summularum* fue publicada en México en 1554 y reeditada varias veces en España, donde sirvió de libro de texto en varios estudios. Hizo en ella una rigurosa poda de cuestiones superfluas y divagaciones inútiles hasta dejar la exposición "casta y pura", aunque quizá no lo haya conse-

guido del todo. Se inspira, como era de rigor todavía en esta época, en la *Summlae Logicales* de Pedro Hispano y, por vía de apéndice, añade un corto comentario de los *Tópicos* y un compendio de la *Refutación de los sofistas.*

Del mismo año 1554 es la *Dialectica Resolutio,* que dedicó a "la ínclita Universidad Mexicana que florece en la nueva España". En la misma dedicatoria dice que la compuso cuando enseñaba estas materias, suprimiendo todo lo superfluo y recogiendo los granos de entre las espinas para hacer el camino completamente accesible y abierto. El libro consta de tres tratados, en el primero de los cuales comenta los predicables siguiendo el texto de la *Isagoge* de Porfirio; en el segundo examina las categorías de Aristóteles, cuyo texto reproduce y comenta; y en el tercero glosa el texto de los *Posteriores analíticos* de Aristóteles, capítulo por capítulo hasta el octavo del primer libro. De los restantes y de todo el libro segundo hace un breve resumen pues "basta, escribe, saber estas cosas de la Dialéctica para que se pase a otras ciencias superiores".

También en México se publicó en 1557 la *Physica speculatio,* que contiene la doctrina corriente en su tiempo sobre física, astronomía, biología, meteorología, botánica y psicología. Quiere seguir el ejemplo de Titelman y de acuerdo con su interpretación expone los *Físicos, del cielo y del mundo, De la generación y de la corrupción, De los meteoros* y los *De Anima* de Aristóteles. Una obra de contenido tan diverso ha de tener por fuerza un valor muy desigual. Los tratados más valiosos son los *Físicos* y los de *Anima.*

Los puntos principales del panorama filosófico de fray Alonso de Veracruz son, pues, estos cuatro: ¿Cómo se piensa bien? ¿Qué relación hay entre el pensar y el ser? ¿Qué es la naturaleza? ¿Qué es el alma? Una temática evidentemente incompleta, pero lo bastante amplia para plantear importantes problemas filosóficos e iniciar a la juventud estudiosa de México en las cuestiones y métodos de la filosofía.

No tan famoso como Veracruz, aunque en diversos aspectos lo supere, fue el padre Antonio Rubio, quien vino a México en 1576 y, después de pasar aquí unos 20 años, regresó a España. Autor de renombre, de sus varias obras la que lo vinculó a México fue la titulada *Lógica mexicana,* porque aquí la escribió y la enseñó. Su título exacto es: *Lógica Mexicana R. P. Antonio Rubio, Rodensis, Doctoris Theologici Societatis Jesus. Hoc est Commentarii breviores et maxime perspicui in Universam Aristotelis Dialecticam una cum Dubiis et Questionibus hac tempestate agitari solitis.* En este libro prescinde el padre Rubio de toda la materia tratada por los sumu-

listas y comenta con profundidad la lógica de Aristóteles. La doctrina es, pues, la tradicional, que el autor expone siguiendo las opiniones más autorizadas de la escuela, sin añadir de ordinario nada nuevo. Pero en la manera de tratarla se comprueba hasta qué punto fue fecunda la crítica renacentista al escolasticismo decadente, del que no queda la menor huella en esta obra, fruto sazonado de la misma tendencia que en agraz ya se encontraba en los libros de fray Alonso de la Veracruz. Tal vez la objeción más seria que se le pueda hacer es la de que, en vez de presentar vivos y punzantes los problemas, los expone como si fueran cuestiones definitivamente resueltas, cuando ya Suárez estaba mostrando por este tiempo en sus *Disputationes Metaphysicae* las enormes posibilidades de desarrollo de que era susceptible la doctrina tradicional.

Tomás de Mercado, natural de Sevilla, vino a México muy joven y aquí tomó el hábito de Santo Domingo en 1553. A propósito de un tratado suyo titulado *Suma de tratos y contratos* dijo de él fray Luis de León: "parésceme que el autor dél es hombre de mucho ingenio y doctrina". Sus obras filosóficas fueron dos de las cuales la primera lleva por título *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani Reverendi Patris Thomae de Mercado, ordinis Praedicatorum Artium ac Sacrae theological professoris.* En el prólogo de fuerte sabor renacentista, dice que su propósito es "exponer esta disciplina de modo que sea útil y provechosa a todos y expurgarla de todo el falso oropel de sus defectos, volviéndola a su nativa luz y esplendor". Es un libro fundamentalmente didáctico, en el que recoge su experiencia de profesor y quiere acomodarse a la capacidad de los alumnos sin decir nada falso, pero omitiendo mucho verdadero. La otra se titula *Reverendi Patris Thomae de Mercado, ordinis Praedicatoris, Artium et Sacrae Theologiae professoris, in Logicam magnam Aristotelis commentarii cum nova translatione, textus ab eodem autore edita.* Fue editada, como la anterior, en Sevilla, en 1571, y su mayor mérito es la fidelidad de su versión de la que el mismo Mercado afirma que expresa el genuino sentido de Aristóteles; en ella da la propia interpretación de sus sentencias en estilo limado y suave, por lo que este texto resulta tan claro como los otros son intrincados y oscuros.

El padre Antonio Arias, "uno de los primeros y más doctos jesuitas que pasaron a la Nueva España", alternó los estudios filosóficos con los teológicos y bíblicos. Su temprana muerte en 1603 no le impidió dejar varios escritos filosóficos, que se conservan en la Biblioteca Nacional de México. Llevan por título *Ilustris explanatio commentariorum P. D. Francisci Toleti in octo libros Aris-*

toteles de Physica auscultatione per Reverendum ad modum Antonium Arias, ejusdem societatis et Philosophiae in celebri Mexicanorum Academia professorem. No sigue capítulo por capítulo el texto de Toledo, sino que da un compendio de su doctrina y va entresacando de ellas las cuestiones más importantes.

A continuación viene otro escrito titulado *Aliqua notatu digna super commentaria P. D. Toleti in libros Aristotelis de generatione et corruptione,* en el que sigue el mismo método que en el anterior. A este tratado sigue en el manuscrito otro que se titula *Tractatus de sphera mundi partim ex veterum astronomorum partim ex recentiorum doctrina et observatione collectus per doctissimum P. Antonium Arias, societatis Jesu,* en el que prevalece, sin embargo, la doctrina de Aristóteles y Euclides. Termina el manuscrito con otro tratado *In libros Aristotelis de Coelo scolia quaedam.* Como los anteriores, parecen apuntes de clase y prueban que Arias fue un concienzudo profesor, muy al corriente de las novedades científicas.

A caballo sobre los siglo XVI y XVII el padre Alfonso Guerrero, también jesuita, se hizo famoso por el retiro y la abstracción en que siempre vivió. Su obra manuscrita se conserva, como la de Arias, en la Biblioteca Nacional de México. Son comentarios a la doctrina de Aristóteles sobre el alma, el cielo y el mundo y los meteoros. Catedrático de artes de la Universidad de México fue el agustino fray José de Herrera, "varón de muchas letras y erudición, elocuente en la latinidad, lenguas griega y hebrea, grande escriturista", que escribió pero no llegó a publicar, una *Summa Philosophiae Scholasticae Patris Dominici de Soto, ordinis Praedicatorum, in usum Academiae Mexicanae accommodata,* cuyo paradero se ignora. Agustino fue también fray Juan Zapata Alarcón, autor de un curso de filosofía, leído a los estudiantes del convento de San Agustín. Catedrático de artes desde 1578 fue el también agustino fray Juan Contreras, nacido ya en México, quien dejó un manuscrito titulado *Lectiones Philosophiae studentium captui accommodatae.*

No dejaron obra alguna los demás profesores que en el siglo XVI tuvieron a su cargo la enseñanza de la filosofía en la Universidad. Eran nombrados mediante oposiciones que solían ser reñidísimas. Los candidatos eran numerosos, nada escaso su ingenio y mayor aún su agilidad mental. Conocían a fondo la doctrina aristotélica y estaban al tanto de cuanto se publicaba en España. Pero como las cátedras de artes no gozaban de mucha estimación, todo su afán era ascender a otras más importantes y rara vez se entregaban por completo a los estudios filosóficos. Aun así, hubo maestros tan competentes como el doctor Juan García, fray Pedro de Pravía,

los doctores Juan de la Fuente y Hernando Ortiz de Hinojosa, fray Juan de San Sebastián y el bachiller Alonso Muñoz, autor de una obra manuscrita titulada *Expositio librorum Physicorum Aristotelis.*

Eficaces auxiliares de la Universidad en la enseñanza de la filosofía fueron las órdenes religiosas, que desde los primeros tiempos fundaron centros de estudios superiores, en los que se cultivó con ahínco la filosofía. A los de los agustinos les dio gran prestigio fray Alonso de Veracruz, de quien se cuenta que aprovechaba su convivencia con los alumnos para plantearles los problemas vivos que suscitaba la colonización del país o los que se debatían en la metrópoli. Entre los dominicos fue gran promotor de los estudios filosóficos uno de sus primeros provinciales, fray Domingo de la Cruz. Los franciscanos, agobiados por sus trabajos apostólicos tuvieron tiempo para rendir en sus estudios fervoroso culto a la doctrina de Duns Scoto. Los jesuitas, llegados más tarde, destacaron bien pronto con maestros como los padres Pedro Sánchez, López de la Parra, Ortigosa, el ya citado Antonio Rubio y otros muchos que hicieron del Colegio de San Pedro y San Pablo una de las mejores instituciones culturales de la Nueva España.

4. *Los estudios filosóficos en el siglo* XVII

En filosofía, como en todas las esferas de la vida, la tónica general del siglo XVII es de tradición y de reposo, como quien después de un pesado camino hace un alto y recoge sus fuerzas antes de reemprender la peregrinación. La filosofía unánimemente admitida sigue siendo la escolástica y es la que se enseña en la Universidad y en los conventos y colegios de religiosos. Pero se advierten cambios notables. La cultura importada ha arraigado definitivamente en el país y es ya como la expresión connatural de la nueva sociedad, en la que tienen cada día más influencia los criollos y no los españoles peninsulares. No hay el esfuerzo creador del siglo anterior, pero sí un continuo crecimiento y una firme consolidación. Aumenta el número de alumnos de artes y las instituciones docentes se extienden por todo el país. El nivel medio cultural es más elevado; en cambio, en todo el siglo no se publica ni una sola obra filosófica, aunque sigue habiendo excelentes maestros. El gigantesco esfuerzo, que hicieron sus antecesores, les permite a ellos marchar a un ritmo menos acelerado. Por otra parte, el pensamiento de Europa se aparta decididamente de la escolástica y corre por otros cauces, que no son del gusto que sigue prevaleciendo en España

y en la Nueva España. Únicamente a fines del siglo, concretamente con Sigüenza y Góngora, empiezan a manifestarse los primeros signos de gran viraje que había de traer el siglo XVIII.

En la Universidad el maestro más destacado fue sin duda el doctor Juan Díaz de Arce, de quien hace grandes elogios Plaza y Jaén, contemporáneo suyo, en su *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*. Escribió varias obras sobre temas bíblicos, en los que muestra información sólida, criterio seguro, afán de claridad y excelentes cualidades pedagógicas. Por este tiempo se fundó, como se había hecho "en las famosas y grandes universidades del mundo, Salamanca, Alcalá de Henares y en otras de los Reynos de Castilla" la cátedra "del sutil doctor Escoto", que, aun siendo de la Facultad de Teología, influyó en los estudios filosóficos. También por esta época se determinaron los requisitos a que habían de someterse los candidatos a bachiller en la Facultad de Artes, que eran por término medio unos cincuenta por año. Habían de tener aprobados por lo menos dos cursos en *Summulae, Lógica* y *Filosofía*. También se concedió que pudieran obtener el grado de bachiller en la Universidad los alumnos de los colegios, autorizados por ella, que en 1660 eran según el cronista Plaza y Jaén, "el insigne y viejo de nuestra Señora de Todos Santos, muy cerca de la vivienda de ella; el colegio Real de San Ildefonso de esta Ciudad; el Seminario de los colegios que no son de beca real y de estudios mayores; el colegio Real de Cristo; el de San Ramón Nonnato, que fundó el Ilmo. don fray Alonso Enríquez de Toledo, que está a cargo de Nuestra Señora de la Merced y se fundó el año de mil seiscientos cincuenta y cuatro; los colegios de San Ildefonso y San Pedro y San Juan de la ciudad de los Angeles".

Muestra esta relación el auge de los estudios filosóficos en los colegios de religiosos. Entre sus muchos lectores de artes, hay que darle el primer lugar al insigne fray Diego de Basalenque, "poeta, orador excelente, músico diestrísimo, filósofo profundo, teólogo eminente, historiador exacto y astrónomo y arquitecto muy regular". Dejó varios manuscritos teológicos y escriturarios, unas *Summulae* y comentarios a la filosofía natural de Aristóteles. Agustino fue también fray Diego de Villarrubia, autor de los tres volúmenes titulados *Philosophia Scholasticochristiana*, que se encuentran manuscritos en el convento de Charo. Uno de los profesores franciscanos de mayor valía de este tiempo fue el limeño fray Buenaventura Salinas, tesonero abogado de los derechos de los criollos, que dejó un *Cursus philosophicus*, preparado para su impresión, aunque no llegó a publicarse. Otro franciscano ilustre fue fray José

RECOGNITIO, SVM mularum Reuerendi

PATRIS ILLDEPHONSI A VERA CRVCE AVGVSTINIANI ARTIVM ac ſacræ Theologiæ Doctoris apud indorum inclytam Mexicum primarij in Academia Theologiæ moderatoris.

Excudebat Ioannes Paulus Briſſenſis.

1554.

MEXICI

Portada de la *Recognitio Summularum*, de Fray Alonso de la Veracruz, primer libro de filosofía escrito en América, editado en México por Juan Pablos, el año de 1554.

de Gabalda, autor de un *Curso de filosofía*, cuyo paradero se ignora. Tampoco se conservan las obras filosóficas de fray Juan de Almanza, fray Martín de Aguirre y el famoso fray Andrés Borda, que fue durante veinte años "catedrático de Scoto" en la Universidad de México. De los dominicos descollaron fray Antonio de Hinojosa, autor de un *Clypeus thomistarum ex quaestionibus metaphysicis et theologicis affabre compactus* y fray José Calderón, que dejó manuscrito un *Compendium Philosophiae tomisticae*, que efectivamente lo era de todo el curso de artes del maestro Soto.

Pero superaron toda esta producción filosófica los jesuitas, de los que más destacados en este siglo fueron los padres Andrés de Valencia, Diego Caballero, Sebastián González, Agustín Sierra y Diego Marín de Alcázar. Andrés de Valencia fue el sucesor del famoso padre Juan de Ledesma en su cátedra de teología del Colegio de San Pedro y San Pablo, pero antes enseñó filosofía y dejó sendos tratados de *Lógica*, *Dialéctica* y *Filosofía natural*, que no ha sido posible localizar. Del padre Diego Caballero se conservaban en el Colegio Mayor de Santa María de todos los Santos unas *Controversiae Scholasticae in octo libros Physicorum Aristotelis*. En la Biblioteca Nacional de México se custodia el manuscrito titulado *Institutiorum dialecticorum libri tres*, que es un vademecum, en el que concisa y claramente se expone la doctrina lógica tradicional, reducida a los puntos indispensables para pasar el examen.

También en la Biblioteca Nacional se conserva un manuscrito, fechado en 1688, del padre Agustín Sierra que no fue profesor en México, sino en Puebla de los Angeles. Comprende estas materias: *Tractatus in duos libros Aristotelis de corpore generabili et corruptibili*, *Tractatus in tres Aristotelis libros de corpore animato*, *Appendix in Aristotelis libros de Metaphysica*, *Coelo*, *Metheoris et Parvis Naturalibus*. No parecen notas tomadas en clase, sino redacción directa de Sierra, que tuvo el acierto de prescindir de todas las cuestiones estériles y delinear con claridad los rasgos fundamentales de la visión escolástica de la naturaleza. El fervor con que sigue a Suárez y subraya todos los puntos en que discrepa de los tomistas, le hace testigo fehaciente de la incipiente influencia del gran metafísico granadino en la Nueva España.

Además de su copiosísima obra teológica, el padre Diego Marín de Alcázar dejó tres obras filosóficas y las tres fundamentales. Se conservan manuscritas en la Biblioteca Nacional y llevan estos títulos: *Curso trienal de filosofía*, *Comentarios a los físicos de Aristóteles* y una *Metafísica*, fechada respectivamente en 1667, 1668 y 1669. De la primera hay dos ejemplares, los dos incompletos y de distinto

contenido. Uno de ellos contiene un *Liber unicus summularum*, que está sin acabar y una *Lógica o Dialéctica*, mucho más extensa; el otro tiene incompletas las *Summulas* y la *Dialéctica* y además *Disputationes in libros Aristotelis de Ortu et interitu y Disputationes in libros Aristotelis de Anima*, las dos con lagunas. En cambio, la segunda obra está completa. Su portada dice: *Disputationes in octo Physicarum libros Aristotelis stagyritae sub faustissimis auspiciis tutelaris nostri Angeli Custodis, quam interum atque iterum in Patronum nostrum vocamus. Anno Domini 1688, scribebat P. Didacus Marin.* Comparando estos comentarios con otros anteriores, se observan cambios muy significativos. El más notable, la supresión casi total de las cuestiones propiamente físicas, como si los nuevos derroteros de las ciencias experimentales le obligaran a limitarse a una explicación estrictamente metempírica de la naturaleza. Por último, el tercer manuscrito, la *Metafísica*, lleva este largo título: *Disputationes in Universam Philosophiam Scholasticam quam Metaphysicam scientiam universalissimam vocant.* No concuerda del todo con el contenido de la obra, pues en ella se incluyen cuestiones tomadas de los *Físicos* y del Tercer libro *De Anima.*

No hay en el siglo XVII una obra filosófica tan destacada como ésta de Marín de Alcázar. Tiene una amplia temática, una información sólida y una argumentación ingeniosa y profunda. En toda ella domina el tono polémico, como si el autor contara de antemano con que su doctrina no ha de agradar ni a tomistas ni a escotistas. Está plenamente convencido de que las nuevas teorías de Vázquez y Suárez han de ser enseñadas y difundidas, en igualdad de derechos con las tradicionales, en la escuela, que con esta aportación se ha de hacer más amplia, lozana y fecunda. Cierto que su pensamiento no está del todo formado y dista mucho de poseer la profundidad y el vigor que tiene el de sus maestros, pero ese mismo estado como de fermentación en que presenta sus ideas, las hace más vivas y sugerentes. Lástima grande que todavía no se haya publicado ninguna de las obras de este fecundo escritor.

LA FILOSOFÍA MODERNA EN LA NUEVA ESPAÑA

por *Rafael Moreno*

SUMARIO: *I.* Transición de la escolástica a la modernidad. *1. Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695). A. La inteligencia. B. El método de la reducción metafísica. C. El fracaso del entendimiento. D. Índice de transición. 2. Don Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700). A. El sentido de la historia. B. Razón y autoridad. C. Ciencia y naturaleza. D. El método experimental y matemático. E. Dios y agnosticismo físico. G. Autor de transición. II.* Explosión de la modernidad. *III.* Los Jesuitas innovadores. *1. Los ideales de la modernidad. 2. La verdadera filosofía. 3. La verdadera ciencia. 4. El atomismo y el sistema copernicano. 5. La actitud ecléctica. 6. Cultura nacional y humanismo. Bibliografía.*

En las siguientes páginas trataremos de exponer el origen, o introducción, de la filosofía moderna en México, así como los diferentes pasos que hubieron de darse antes de quedar firmemente constituida con los pensadores de la segunda mitad del siglo XVIII.

En realidad los inicios de la nueva mentalidad se encuentran en el humanismo de los frailes, renacentistas y tradicionales a la vez, que crearon un pensamiento ya mexicano por el objeto. También están en la filosofía de sujeto español y de objeto europeo, trasladada de las instituciones españolas a las novohispánicas por autores como Alonso de la Veracruz o Rubio, quienes se esforzaron por establecer una escolástica libre de los abusos logísticos y de las cuestiones inútiles. Pero parece que, terminados los temas vivos que suscitaba el hombre americano, la inteligencia se entregó bien pronto a comentarios estériles o a disputas interminables, al margen de la reflexión creadora y en una ignorancia supina de la ciencia y la cosmovisión modernas. El siglo XVII no ofrece ya ningún filósofo que pueda compararse dignamente a los escolásticos renacentistas del XVI. La filosofía declinó a las disputas de las escuelas. Fray Francisco Naranjo (1580-1655), monje dominico nacido y educado en México, que llenó de admiración los claustros de la Universidad con su memoria prodigiosa, nos puede servir de modelo: tenía aprendida la *Summa*

y era capaz de dictar simultáneamente a cuatro personas sobre temas distintos. Por esto la decadencia de la escolástica es un hecho admitido por todos. Comprende más o menos un siglo, que va de 1625 a 1725. En esta época los estudiosos se encuentran con una filosofía ya hecha, al menos en sus líneas fundamentales, con la firme coherencia de un sistema y con autoridades de siglos, o cubiertas con la aureola de la santidad o recomendadas por la Iglesia. Una filosofía, además, ancila de la religión, que la contagió de su temor a las novedades y sus preferencias por lo antiguo. El resultado de estas condiciones fue que el filósofo se aferrara al método y a las ideas tradicionales, desconociera las corrientes modernas y abusara del argumento de autoridad. Y como la filosofía dada era exclusivamente una filosofía lógica y racional que llevaba a cuestas el fardo de la ciencia aristotélica, se comentaron hasta la saciedad cuestiones útiles e inútiles. El hombre de la colonia quedó al margen de la modernidad y, cuando el honor mal entendido de las Órdenes cambió la filosofía por una palestra de palabras, se enfrascó en disputas estériles, llegando a pensar que el mejor filósofo era quien gritaba y podía confundir a sus enemigos con numerosos textos y la ilación de ergos contundentes. Se comprende ahora la imposibilidad de los tradicionalistas por volver a las fuentes, su incapacidad para valorar el pensamiento propio o repensarlo en función de las nuevas ideas.

Por estas razones los orígenes del pensamiento moderno mexicano se sitúan en los primeros autores en que existe, o una actividad intelectual que coincide de alguna manera con la modernidad, o un conjunto de doctrinas que señalan claramente la transición de lo tradicional a lo moderno. Tales son Sor Juana Inés de la Cruz y don Carlos de Sigüenza y Góngora. Después de ellos existe, inexplicablemente, un hiatus de medio siglo, hasta que aparece la difusión y consolidación de la filosofía moderna, que ejemplifican los jesuitas expulsados en 1767. Por el año de 1760 comienzan a manifestarse dos corrientes que muestran, con medios de expresión diversos y con significaciones también diversas, la manera peculiar como la Nueva España, en las postrimerías de la colonia, asimiló la mentalidad moderna. Gamarra por un lado y Bartolache, Alzate, Hidalgo, por otro, son los autores representativos.

Tal es la temática del trabajo. Puede decirse que constituye una unidad histórica: del momento en que la inteligencia principia a no ser escolástica, por hacerse moderna, a las expresiones características de nuestra modernidad; desde los fines del siglo XVII hasta las doctrinas filosóficas del último cuarto del XVIII, cuando las ideas se transforman en armas políticas, o cuando el pensamiento político

alcanza tal preeminencia, que el ejercicio de la filosofía pasa, en el plano de la historia de las ideas, a un segundo orden. Cabe señalar que no se considera aquí la producción escolástica, cuyos cultivadores decadentes persisten a lo largo del siglo, pues carece de significación histórica. Se acogen, en cambio, aquellas manifestaciones ideológicas que no están expresadas en formas comúnmente tenidas por filosóficas, como el *Primero sueño* de sor Juana o los periódicos de Alzate.

I. TRANSICIÓN DE LA ESCOLÁSTICA A LA MODERNIDAD

1. *Sor Juana Inés de la Cruz* (1651-1695)

De grandes afanes intelectuales, una de las glorias literarias de México, Sor Juana debe ocupar un lugar importante en la historia de las ideas. Escribió a la manera escolástica unas Súmulas, que se perdieron, y dos obras donde expresó claramente su visión del mundo y sus actitudes filosóficas: *Primero sueño y Respuesta a sor Filotea de la Cruz.*[1] Hay aquí, sin tratar de establecer influencias de doctrinas modernas, un pensamiento que mucho se acerca o coincide con el espíritu de los nuevos tiempos. Si en la Respuesta defiende la libertad de la crítica y señala el objeto del entendimiento, así como la función ancilar de la filosofía respecto de la teología; en el Sueño, a través de imágenes poéticas, expone ideas sobre la razón, el método para conocer, el fracaso que implica la búsqueda de la verdad.[2]

Según la ficción literaria de Sor Juana, la noche iguala a todo. Duermen las aves, el viento, el mar, los hombres, el perro. "Aun el amante no se desvelaba". La soñadora poetisa sueña que el sueño es universal. Nada escapa a este hecho. La misma actividad del alma dentro del soñar, que consiste en la vigilia de la inteligencia, queda convertida en sueño. Dormidos todos los objetos y el propio cuerpo, sólo permanece fuera del sueño la actividad intelectual y

[1] Además de los textos mismos, ha sido un elemento inapreciable para este trabajo el artículo de F. López Cámara, "El cartesianismo en Sor Juana y Sigüenza y Góngora"; pero sobre todo el estudio del doctor José Gaos, "El sueño de un sueño", cuyas conclusiones son aquí aprovechadas en una gran proporción.

[2] La propia monja le concede mayor importancia en *Respuesta a Sor Filotea*, pp. 470-71:

> yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad...; de tal manera, que no me acuerdo haber escrito por mi gusto, sino un papelillo que llaman el Sueño.

se manifiesta en el afán de saber, en la búsqueda de la verdad, como algo sustantivo del hombre; pero piensa que el alma en vigilia es también un sueño. De tal manera que la vida es sueño y también lo es soñar que la vida es sueño. Gaos ha dicho bien en su interpretación de Sor Juana:

> sueño es, en especial y colmo, la vida intelectual, hasta el punto de que su mismo no ser sino sueño es cosa soñada, es sueño. [3]

y es precisamente esta radicalización del sueño lo que hace del poema un texto filosófico original. Aparte de los innegables méritos literarios, ha de reconocerse su contenido como un tema de estricta significación conceptual, pues reduce la vida a la mera actividad de la inteligencia y, paso a paso, reflexiona sobre el conocimiento. Además, el poema íntegro gira alrededor del afán humano por saber o buscar la verdad. Sin embargo, cabría sospechar que no tiene tal significación por tratarse de una obra literaria, hecha conforme a las reglas de la época. Pero la forma de expresión no es un obstáculo. La poesía viene a ser el conducto natural por el que Sor Juana manifiesta sus ideas, libre de las precisiones de un tratado y por eso mejor dispuesta para decir verdades. [4] Puede así presentársenos como filósofa que habla insistentemente de categorías, de entes, de universales, de conceptos confusos, de una ambiciosa "reducción metafísica" de "todo lo creado". Nada extraño, pues, que exista en el *Primero sueño* un ensayo, en cierto modo moderno, sobre la inteligencia, así como preocupaciones metódicas y hasta una tesis sobre los límites del conocimiento.

A. *La inteligencia.* Desde luego la palabra entendimiento se repite y su función es la que siempre ha designado la filosofía: entender conceptualmente la realidad. En vigilia o durmiendo, en la cocina o en el estudio, era animada por un ferviente impulso de compren-

[3] José Gaos, *op. cit.*, p. 68.

[4] José Gaos, *op. cit.*, p. 69:

> Pero por fingido, creado o poético no resulta precisamente falso, sino todo lo contrario: superlativamente verdadero, con la verdad que hay en trasponer y exponer como sueño la concepción de la vida entera como sueño y la experiencia del afán de saber como sueño.

Pero Sor Juana misma tuvo cuidado de señalar en la *Respuesta a* Sor *Filotea*, p. 460, la veracidad filosófica de lo que discurría durmiendo. Dice que ni aun el sueño libraba a la imaginativa de pensar:

> antes pude obrar en él más libre y desembarazada, confiriendo con mayor claridad y sosiego las especies que ha conservado del día, arguyendo, haciendo versos, de que os pudiera hacer un catálogo muy grande, y de algunas razones y delgadezas que he alcanzado dormida mejor que despierta.

der, hasta lo último, las cosas de que se compone el universo.[5] La intención es "discurrirlo todo". Por eso la inteligencia, en vigilia dentro del sueño, se apresura "a medir la cuantidad inmensa de la esfera", con el propósito de "ir copiando imágenes de todas las cosas", tanto de las sublunares como de las supralunares. Ahora bien, llama la atención que Sor Juana tenga, por así decir, una idea activa del entendimiento. Es el entendimiento quien copia, vigilante mientras el universo duerme, "imágenes de todas las cosas". Y puede hacerlo porque en el sueño se ha liberado del cuerpo, "de la corporal cadena que grosera embaraza", y ha emprendido el "vuelo intelectual" hacia el conocimiento de la realidad. Pero viene a ser más sorpresiva la insistencia de colocar en la cima de lo existente la actividad conocedora de la inteligencia. En efecto, sueña la monja que, dejada atrás la cárcel del cuerpo, está elevada sobre la cumbre de un monte y que el alma se encuentra sobre una altura mayor: "la elevada pirámide mental donde se miró al alma colocada". Lo importante para nosotros son las palabras del poema que indican, sin duda alguna, cómo esta última elevación, no sólo se verifica dentro del alma misma, sino constituye una especie de liberación indefinida. El afán de conocer, dice, "encumbró" el alma en la parte más eminente.

> de su propia mente, de sí tan remontada que creía que a otra nueva región de sí salía.[6]

Es el alma la que remonta más alto y más alto. Y allí sólo existe la mente; ella pasa de una parte a otra de sí misma, impulsada por el "ambicioso anhelo" de conocerlo todo. Así, desde su alma, desde sí misma, absolutamente liberada del cuerpo dormido y del universo que duerme, ve o trata de ver "todo lo creado". No hay ahora motivos para temer o sufrir desengaños, pues en el cuerpo han sido abandonados los obstáculos que opacan el conocimiento. La doctrina es clara: el alma vuelve sobre la realidad, primeramente no considerada, cuando es ella misma y existe sólo ella, cuando está "toda convertida a su inmaterial ser y esencia de ella". Entonces,

[5] Todo el *Primero sueño* indica este afán universal de saber. La *Respuesta a Sor Filotea* expone cómo, desde niña, guió sus pasos la inquietud de invetigar. No había conocimiento que juzgara ajeno, no descansaba su entendimiento ni cuando la superiora o los médicos le alejaron los libros.

[6] *Primero sueño*, p. 346. Allí mismo dice:

> la vista perspicaz libre de anteojos, / (sin que distancia tema / ni de obstáculo opaco se recele, / de que interpuesto algún objeto cele), / libre tendió por todo lo criado.

llena de claridad, inicia el "vuelo intelectual" del conocer, cuyos alcances se verán después.

Sor Juana tiene una idea del entendimiento que anuncia ya las actitudes defendidas en el siglo XVIII. Dentro del sueño está vigilante: reflexiona, repara, advierte los caminos del conocer o las dificultades. En toda su obra se percibe una gran preocupación por tratar de evitar los errores y las desviaciones peligrosas. Huye a cada paso del "concepto confuso", de las "especies confusas", de las falsas apariencias. Hace a un lado el "inútil ministro" de los sentidos. Busca la verdad, pero muestra desconfianza por las "inteligencias torcidas", lo mismo que por la confusión que causa la diversidad de los objetos y la falta de orden en el proceso cognoscitivo. Le preocupa ya tomar buenas inteligencias, no precisamente en las aulas, sino en todos los hombres.[7] También tiene los inicios de la conciencia científica, con las mismas limitaciones y virtudes del proximo siglo. A diario se maravilla ante los fenómenos del mundo que la rodea, hace observaciones constantes hasta en los giros de un trompo o en la manera de los menesteres culinarios. Y, si su ciencia es la tradicional,[8] en cambio la empresa que se propone, "investigar a la naturaleza", va dejando de serlo. En verdad trata de acercarse a los hechos para comprenderlos mejor mediante explicaciones de carácter matemático y geométrico. Siempre anduvo rastreando la razón de las cosas: por qué se producía un hecho, una reacción, una evidencia psicológica, la variedad, en fin, de los fenómenos de la naturaleza y del espíritu. Sin embargo el término del conocimiento no es éste. El alma está llamada a cosas más altas que los "efectos naturales", tal como establecía la tradición.

Es comprensible por eso que vuelva a surgir en ella la crítica renacentista contra los abusos de los escolásticos en la discusión. La defensa encendida de la propia opinión, la terquedad, la supremacía de las palabras sobre los conceptos, los gritos estentóreos

[7] *Respuesta a Sor Filotea*, pp. 463-4:

¡Oh si todos —y yo la primera, que soy ignorante— nos tomásemos la medida al talento antes de estudiar... con ambiciosa codicia de igualar y aun de exceder a otros, qué poco ánimo nos quedara y de cuántos errores nos excusáramos, y cuántas torcidas inteligencias que andan por ahí no anduvieran!

[8] Cfr. José Gaos, *op. cit.*, p. 61:

El saber astronómico atestiguado se contiene dentro del sistema antiguo y medioeval del mundo, dominante aún, incluso entre los cultos... conocedores del sistema copernicano. Pero sí rebasa semejante saber el fisiológico... La descripción del dormir y el despertar... denuncia la lectura de libros de medicina o la conversación sobre materia médica.

deben dar paso a la razón.[9] Por otra parte, legitima su derecho de pensar, aun en materias discursables que atañían directamente a las doctrinas de la fe. El entendimiento "libre" no acepta el principio de autoridad, cuando no le asista la verdad o le engañe la ignorancia.[10] El criterio es en alguna manera el moderno. Sus obras muestran el afán de saber[11] y la audacia para conocer, que son notas características de los nuevos tiempos. Su vida consiste, hasta el momento en que vende biblioteca, mapas e instrumentos para entregarse sólo a Dios, en satisfacer todas las inquietudes cognoscitivas. Tanto escudriñaba las cosas del universo, que puede considerarse una segunda naturaleza suya la aspiración de buscar y rebuscar explicaciones. Pues bien, esta pretensión de investigarlo todo es al mismo tiempo una actitud nueva y arcaica, que en el caso de Sor Juana manifiesta la moderna confianza en la razón y en su capacidad para entender cualquier objeto. Cierto que, en definitiva, no confía plenamente en el poder de la razón y se esfuerza de antemano por establecer sus límites. Mas resulta incuestionable que no sólo la admira sino, en algunas ocasiones, trata de acuciarla para que se lance hacia la audacia del saber. El hombre, dice,

> excesivo juzgando atrevimiento / el discurrirlo todo...
> huye el conocimiento / ...porque teme —cobarde— / comprenderlo o mal, o nunca, o tarde.[12]

Por curiosa contrapartida el propósito de "investigar a la naturaleza" vuelve tímida a la razón.

Moderna también aparece Sor Juana cuando enseña que el fin del entendimiento es ordenar. Orden y unidad son dos requisitos sin los cuales no puede lograrse una idea clara. El alma se asombra del "objeto tanto", de la "diversidad tanto", del "inordinado caos" que aprehende de la realidad. Pero en un segundo acto, recogida

[9] "Loa para San Ermenegildo", *Obras completas*, III, pp. 98-99:
Que esperéis un poco, os ruego, / y que no, tan encendidos / en vuestra opinión, y tercos, / hayáis librado a las voces / la fuerza del argumento; / ésta no es cuestión de voces, / sino lid de los conceptos; / y siendo juez la razón, / que será vencedor, pienso, / el que más sutil argulla, / no el que gritare más recio.

[10] Cfr. *Respuesta a Sor Filotea*, pp. 468-9.

[11] José Gaos, *op. cit.*, p. 37, describe así el sentido del poema:
el Sueño es el poema del sueño del afán de saber como sueño...
La poetisa fabula, finge soñar lo que ha vivido bien despierta: que el afán de saber es un sueño, una quimera.
Por lo demás, la *Respuesta a Sor Filotea* es en el fondo un alegato para justificar este afán.

[12] *Primero sueño*, pp. 353-4.

su atención, se recobra a sí misma, gracias al "portentoso discurso" que calma el "espanto" de las especies "sin orden avenidas, sin orden separadas". Pero los objetos se muestran reacios a quedar comprendidos en una "serie" o dentro de un orden, y por eso el entendimiento sólo establece una inordinación relativa que sigue necesitando del discurso. Las especies, dice,

> cuanto más se implica combinadas / tanto más se disuelven desunidas, / de diversidad llenas. [18]

B. *El método de la reducción metafísica.* Todo lo anterior muestra cómo es necesaria la existencia de un método que permita "desarrollar las posibilidades de un recto ascenso... a la verdad". Sor Juana intenta en primer lugar el camino de la intuición en las cosas de que se compone el universo. Mas pronto advierte que el entendimiento es remiso a conocer con "un intuitivo... acto todo lo criado", pues apenas se adquieren así conceptos que se refieren a una sola cosa y no a la totalidad, o que presentan la confusión de la diversidad y no el orden del saber seguro. Por otra parte, en acuerdo con la doctrina escolástica, dice que no basta un solo acto para este ideal del conocimiento, sino que se requieren varios conceptos inordinados. Lo que resulta difícilmente atribuirle a la tradición es su insistencia en la autonomía y en la actividad autárquica del entendimiento. Es el propio entendimiento el que separa, en la calma de la reflexión, "ya recobrado" por medio de la advertencia que se hace a sí mismo, del error cometido. No se trata de un método capaz de mejorarse. Sor Juana cae en la cuenta, gracias al "arte" de pensar, de que el acto intuitivo tiene el "defecto de no poder... conocer todo lo criado". De la misma manera el entendimiento, "en su operación misma reportado", vuelve al método discursivo, que Sor Juana describe en dos planos: uno de ascenso, "haciendo escala de un concepto en otro", que consiste en elevarse, "grado a grado", del ser inanimado hasta llegar por el vegetal y el animal al hombre, el "mayor portento" que discurrirse puede; otro de reducción a lo singular y a lo simple. Ante la multitud y la diversidad de los objetos el entendimiento.

[18] *Op. cit.*, p. 349:
permitiéndole apenas / de un concepto confuso / el informe embrión que, mal formado, / inordinado caos retrataba / de confusas especies que abrazaba / —sin orden avenidas, / sin orden separadas, / que cuanto más se implican combinadas / tanto más se disuelven desunidas, / de diversidad llenas.

juzgó conveniente / a singular asunto reducirse / o separadamente una por una discurrir las cosas. [14]

Tal es el término del método y en esto consiste el orden exigido por el afán de conocer. Cuando todo hace indicar que la poetisa está en medio de las doctrinas modernas, surge, con una gran naturalidad, la conocida explicación tradicional. Se trata, en el fondo, de la capacidad abstractiva de la inteligencia que forma conceptos gradualmente más abstractos y por eso ascendentes. Comprende uno así que el orden no sea distinto del aristotélico y que las cosas vengan

a ceñirse en las que artificiosas / dos veces cinco son categorías

Queda claro entonces que el método sea calificado por la propia autora como

reducción metafísica que enseña / ciencia a formar de los universales. [15]

Lo cual significa que Sor Juana plantea en este punto una temática que no sólo pertenece a la tradición, sino que es una nota de la escolástica enseñada por Veracruz, Rubio y principalmente Mercado. [16]

C. *El fracaso del entendimiento*. Cuando Sor Juana se pregunta si este entendimiento, que se vuelve remiso ante la diversidad y lo inordinado y que recobra al considerar asunto por asunto, alcanza en verdad el conocimiento de todo lo creado, vuelve a manifestarse moderna. Confía en su potencia, pero también conoce sus límites; se lanza al "vuelo intelectual", pero en el acto reprime la audacia de querer discurrirlo todo; la mueve el afán de saber, pero mide las dificultades de la vida intelectual. El alma, pues, permanece indecisa:

estos, pues, grados discurrir quería / unas veces. Pero otras, disentía, / excesivo juzgando atrevimiento / el discurrirlo todo.

Da pie a la fluctuación el deslumbramiento que produce la realidad toda, y, de manera especial, el saber que la inteligencia "da las espaldas" a "un objeto solo", o que el discurso huye de conocer a "especie segregada" de las demás, como si fuese independiente y única. ¿De qué modo justificar entonces el afán universal de conocer?

[14] *Op. cit.*, pp. 349-52.
[15] *Op. cit.*, p. 350.
[16] José Gaos, *op. cit.*, p. 65, dice:
Ninguno de ambos métodos le viene a la poetisa del cartesianismo. Entre el *Discurso del método* cartesiano y el método de que habla el poema no hay más relación que la sola palabra "método".

Para entender este punto tan definitivo en las ideas de Sor Juana, conviene señalar cuál es el objeto a que se refiere. Desde luego no es metafísico, ni son los universales. La poetisa principia por lo singular y precisamente por los "efectos naturales": el curso subterráneo del agua, la figura, colores y perfume de la flor. La empresa de la inteligencia no es reflexionar sobre la materia tradicional de la filosofía, sino "investigar a la naturaleza". Aquí es donde el método se pone a prueba, y fracasa porque no entiende "aun la más pequeña, aun la más fácil parte... de los más manuales efectos naturales". El lenguaje que usa a este propósito indica claramente que, en su sentir, el objeto excede a "las fuerzas" de la inteligencia. El entendimiento se vuelve "tímido", el discurso "cobarde", horrorizado.[17] Mas, al advertir su cobardía, no quiere ceder antes de "en la lid dura haber siquiera entrado". Valeroso, recuerda la historia de Ícaro que enciende el espíritu, y adquiere "abiertas sendas al atrevimiento" de discurrir todo lo creado. Sin embargo, no inicia el "vuelo intelectual", pues la audacia del "auriga altivo" se torna caso de "escarmiento", "ejemplar pernicioso" del "ánimo arrogante" que persigue su "ruina". Y el afán de conocimiento viene a ser un "delito", un "insolente exceso".[18] Estas convicciones, más que en los límites de la inteligencia, parecen tener su origen en la desconfianza de la fe,[19] o cuando menos en una conciencia moral que rechaza la temeridad de emprender obras imposibles. Lo cierto es que evitan la reducción de la realidad a las categorías, acabando para siempre con las inquietudes por saber. Llegando aquí el poema, cesa el sueño que sueña cumplir el afán de conocer y encontrar el camino seguro.

> Mas, dice, mientras en escollos zozobraba / confusa la elección, sirtes tocando / de imposibles, en cuantos intentaba / rumbos seguir...,[20]

el mundo quedó iluminado "y yo despierta".

[17] *Primero sueño*, pp. 353-4.

[18] *Op. cit.*, p. 355.

[19] Dentro del vaivén de indecisión cuenta mucho el temor de sobrepasar las verdades impuestas o por la educación o por la voluntad de los hombres. En la *Respuesta a Sor Filotea*, pp. 443-4, dice a propósito de los temas sagrados: Confieso que muchas veces este temor me ha quitado la pluma de la mano y ha hecho retroceder los asuntos hacia el mismo entendimiento, de quien querían brotar... ¿Qué entendimiento tengo yo, qué estudio, qué materiales, ni qué noticias para eso, sino cuatro bachillerías superficiales? Dejen eso para quien lo entienda, que yo no quiero ruido con el Santo Oficio, que soy ignorante y tiemblo de decir alguna proposición mal sonante, o torcer la inteligencia de algún lugar.

[20] *Primero sueño*, p. 356.

De esta manera el ensayo sobre la inteligencia, que es el *Primero sueño*, significa el fracaso del conocimiento[21] en los dos únicos métodos posibles para Sor Juana: el intuitivo y el discursivo. No hay propiamente escepticismo filosófico, aunque el poema guarde relación con la temática contemporánea sobre la duda, el desengaño y el sueño, pues, como dice José Gaos, su finalidad no es buscar una solución al problema de "la efectividad del saber", ni mucho menos "filosofar en verso sobre los límites del conocimiento". Por referirse a la experiencia de un dormir y despertar, que son "personalmente suyos" y "no genéricamente humanos", el Sueño expresa sólo este resultado: el

> del fracaso de su afán de saber, del que había orientado su vida toda.[22]

Esto significa que la duda no destruye las verdades o la cosmovisión de ese tiempo. Al contrario, el poema produce, al final, la impresión de que Sor Juana se queda con la realidad del mundo iluminado por el Sol, abandonando a la ficción poética el desengaño del pensamiento discursivo. Además, en la *Respuesta a Sor Filotea* existe, al lado de innegables inquietudes modernas, una justificación entera del saber tradicional. Allí se dicen dos cosas importantes: que las ciencias dependen ancilarmente de la teología, y que ella, la poetisa, siempre se ha orientado a esta disciplina por los "escalones de las ciencias y las artes". Retórica, lógica, física, aritmética, geología, constituyen órdenes del saber, reales, nunca problemáticos, que son necesarios para la comprensión de la "reina de las ciencias".[23]

Sin embargo, resulta imposible negar el influjo del *Primero sueño* en las ideas de Sor Juana. Como la introspección que el entendimiento hace de sí mismo finaliza en la desconfianza de los caminos para conocer; como el alma alerta, restituida a su propia índole,

[21] Cfr. José Gaos, *op. cit.*, p. 65:
pues si intuición y discurso son los métodos de la tradición intelectual entera, por ser los únicos métodos posibles de toda actividad intelectual, el sueño del fracaso de ambos resulta nada menos que el sueño del fracaso de todos los métodos del conocimiento humano y de la tradición intelectual entera.
[22] *Op. cit.*, p. 67.
[23] *Respuesta a Sor Filotea*, pp. 447-8:
Dirigiendo siempre los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas; porque ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quien aún no sabe el de las ancillas? ¿Cómo sin Lógica sabría yo los métodos generales y particulares con que está escrita la Sagrada Escritura? . . . ¿Cómo sin Física, tantas cuestiones naturales de las naturalezas de los animales, de los sacrificios, donde se simbolizan tantas cosas ya declaradas, y otras muchas que hay?

fracasa en el conocimiento, se queda por último con su fe y no con la filosofía. Impedido el vuelo intelectual, el ansia desenfrenada de saber encuentra salvación en alas de la teología. Debido a las dudas sobre la razón, abandona, según es sabido, libros, mapas e instrumentos para entregarse al cultivo de Dios. Actitud que no está distante de ciertas manifestaciones bien conocidas de la modernidad.

D. *Indice de transición.* Por las razones expuestas, el pensamiento de Sor Juana es el primero que en la historia de las ideas señala, precisamente a causa de sus oscilaciones entre lo nuevo y lo antiguo, el tránsito a la modernidad. La controversia sobre su espíritu religioso resulta estéril. Es imposible negar su tradicionalismo, como es ceguera desconocer sus actitudes modernas. Cuando el lector espera que exponga las doctrinas de su medio filosófico, se sorprende de la coincidencia con los asuntos y preocupaciones del siglo. Y de repente, de manera natural, sin esfuerzo alguno, incide en las tesis fundamentales de la cultura escolástica o teológica. Exponiendo una concepción que no es científica, de los astros por ejemplo, enuncia pensamientos modernos. Al igual que en los autores de transición, las doctrinas rebotan espontáneamente del sistema que se abandona a las nuevas posiciones. Por un lado la preocupación metódica y la inteligencia vuelta a su intimidad; por otro, el ascenso a Dios, la causa primera a la que la mente humana "siempre aspira", así como una reducción de la realidad a las categorías aristotélicas. Pero tal vez lo más importante sea que Sor Juana, sin necesidad de admitir influencias, de precisar contagios de filósofos, cuyos nombres no aparecen, ha de ser colocada en el orden de la "filosofía de la estufa", formado por quienes investigan el yo solitario frente al mundo. Por eso hay que localizar el Sueño "en la historia del poema filosófico del Renacimiento a la del poema filosófico de la ilustración", como dice Gaos después de Vossler.[24]

Si en la *Respuesta a Sor Filotea* la poetisa crea la mejor prosa de su época y muestra ya las preocupaciones que habrán de dar significación histórica al siglo XVIII, en el *Primero sueño* trasmite al pensamiento de lengua española un poema filosófico tan original, que no guarda comparación con ningún otro, ni contemporáneo ni posterior. "La literatura de lengua española, dice el maestro Gaos, sería paupérrima en este género..., si no contara con éste, y éste no cuenta en la historia universal... como y donde debiera... por la ignorancia" de los historiadores.[25]

[24] José Gaos, *op. cit.*, p. 70.
[25] *Op. cit.*, p. 71.

2. *Don Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700)*

En realidad el pensamiento de Sor Juana viene a ser un anticipo de las ideas modernas de Sigüenza. Este discípulo de los jesuitas, erudito barroco, matemático y astrólogo, historiador y literato, cultiva ya el nuevo saber. No hace tratados a la manera escolástica, ni es profesor de filosofía, pero escribe sobre todos los asuntos y gana por oposición la cátedra de matemáticas en la Universidad. Sus obras históricas muestran preocupación por la cultura patria y por la suerte de la cultura indígena; usa en ellas la crítica moderna aquilatando en cada asunto los documentos.

A nuestro propósito basta la *Libra astronómica y filosófica*, que contiene el "Manifiesto filosófico contra los cometas" y que suple al perdido Belerofonte matemático.[26] Es una obra escrita deliberadamente, como muchas del XVIII, para combatir errores, en este caso, la concepción de su época sobre el movimiento, naturaleza e influencia en los hombres de los cometas.[27] Gracias a la polémica nos dejó un tratado científico acerca de la astronomía, que también lleva con propiedad el nombre de filosófico por ser una exposición de la ciencia, de sus métodos y sus alcances. Aquí encontramos, junto a claros testimonios de tradicionalismo, desde luego la pura ortodoxia en cuestiones religiosas, el influjo decisivo de los nuevos tiempos y, colocadas frente a frente, dos concepciones distintas no sólo del conocimiento, sino de la vida. También hay en la *Libra* un modelo anticipado de los textos que harán más tarde nuestros pensadores del XVIII. Es uno de los primeros libros —¿acaso el primero?— que, no desdeñando la lengua española para exponer temas científicos, se esfuerzan por la claridad, la concisión, el uso de formas pedagógicas, la introducción de figuras didácticas. El hecho de que Sigüenza mismo reconozca que tanto la ciencia como el método que sigue en su exposición se hallan en los escritos matemáticos de su época, no impide que sea entre nosotros creador de la prosa científica.

[26] Todas las referencias a la "Libra" se pondrán en el texto, señalando las mismas el párrafo a que correspondan. Reconozco en justicia que debo mucho de lo aquí asentado a mi maestro el doctor José Gaos, cuya Presentación a la Libra no sólo me ha proporcionado criterios definitivos, sino datos, juicios, interpretaciones que sería prolijo enumerar.

[27] Distingue, desde luego, a la astronomía de la astrología; niega las opiniones comunes sobre las alteraciones de lo sublunar causadas por las estrellas; refuta las ideas de que los cometas eran anuncios de calamidades y se formaban de lo "exhalable de cuerpos difuntos" y del sudor humano; muestra cómo todos estos errores estaban fundados en una falsa ciencia, en supersticiones y en temores irracionales.

A. *El sentido de la historia.* En la lucha contra el mundo antiguo Sigüenza desarrolla su pensamiento en dos direcciones: la científica propiamente dicha y aquella que consiste en desbaratar los errores comunes difundidos entre los doctos y el pueblo. La intención dominante es enseñar la verdad, dotar al hombre de una actitud distinta, prepararlo en la desconfianza hacia los sentidos, hacia las opiniones, los conocimientos y, sobre todo, los prejuicios recibidos. Por eso la *Libra* es combativa y moderniza. Sus páginas aparecen renovadoras, en guardia polémica contra todo lo antiguo. Y para cumplir este propósito recurre a la historia en una proporción tal, que la parte científica ocupa casi 30 páginas menos. ¿Por qué es más importante lo histórico? Sin duda lo explica el que la obra represente el paso de la concepción astrológica a la astronómica, de la mentalidad medieval a la moderna, pues para justificar el rechazo de lo antiguo era indispensable mostrar cómo se había originado el error o la superstición. Sólo descubriendo las causas de la ciencia que negaba, podía Sigüenza desengañar de un pasado que ya no debía existir, y establecer al mismo tiempo las nuevas verdades. Historia y crítica se dan juntas.

Por lo mismo, es indispensable la historia para llegar a comprender la razón de las novedades.

> Ni son menos concluyentes argumentos contra la astrología cuantos desengaños debe el universo a los doctos en este siglo (370).

La contraposición entre una edad y otra es expresa y reiterada. La astronomía se compone de una "ciencia meticulosa de los movimientos" y de

> la filosofía natural; y como la mayor parte no tienen ni una ni otra, y antes de ahora nadie tuvo ambas, no es nada de admirar que nuestros predecesores hayan agregado infamia a esta arte (354).

De tal modo Sigüenza es el primero que usa la historia con el doble objetivo de desengañar y de difundir el pensamiento moderno. En verdad puede decirse que no hay en la literatura mexicana del siglo XVIII una argumentación tan pedagógica, tan razonable y tan clara contra el reducto del alma tradicional, que era la astrología en particular y la ciencia atrasada en general.

B. *Razón y autoridad.* De la misma manera que todos nuestros modernos, pero antes que ellos, Sigüenza dedica atención especial a otro vicio generalizado de su tiempo: aceptar por verdadera una afirmación respaldada en autoridades. Sabe que está dotado de una inte-

ligencia autárquica, que se basta a sí misma y que debe ser ejercitada.

> Estar solo, enseña, a lo que otros dicen en materias discursables y filosóficas es declararse por de entendimiento infecundo (131).

Hay, pues, en la *Libra* una nueva idea de la razón. Como en Sor Juana, se trata de una razón activa para la cual valen únicamente sus propios conocimientos. Una razón, además, que se manifiesta en el campo de la ciencia. La autoridad de hombres respetables, aun la de Ptolomeo o la de Aristóteles, carece de bases firmes en materia científica porque desconocieron la verdadera ciencia natural. Mas la cuestión no es tan simple como preferir las novedades. Lo importante reside en que Sigüenza, al exigir el derecho de pensar y el uso de la inteligencia, afirma que el hombre, por ser tal, tiene necesidad de ejercitar sus potencias, lo que significa un cambio radical frente a la tradición.

> Es cierto, escribe, que quien tiene entendimiento y discurso jamás se gobierna por autoridades, si les faltan ... las congruencias (76).

El prestigio de la propia inteligencia requiere examinar las "congruencias", es decir, los fundamentos que a las verdades trasmitidas dan la ciencia natural. Ahora bien, lo moderno es aceptado no porque se opone a lo antiguo, sino porque sus dictámenes no se oponen a la "verdad" y a la "razón". Sigüenza va más lejos. Opina en el fondo que el conocimiento anterior es producto de conjeturas y no de "pruebas" y "demostración" (252).

Así se inicia entre nosotros el afán científico, el antidogmatismo y también la decadencia de la metafísica. El nuevo paradigma del saber es la ciencia, y el conocimiento verdadero es el que se funda matemáticamente o el que se comprueba por la experiencia. Y puede decirse que en la *Libra* existe ya la confianza de los nuevos tiempos en la razón. Ella encuentra la verdad, por sí misma, en una lucha destructora de prejuicios, manifiesta las falsedades, destruye la dudas. Es imposible dejar de

> saber que cuando se duda de la bondad de una cosa ... no hay modo de libertarnos de aquella duda, si no es poniéndola en las balanzas de la razón, como aquí lo hago (127).

La razón no tiene ya una naturaleza ancilar. En materias discur-

sables, que no sean estrictamente teológicas o religiosas, es autárquica y autónoma.[28]

C. *Ciencia y naturaleza.* El objeto al que se aplica la nueva idea de la razón es la naturaleza, la cual no es concebida por el científico mexicano como una realidad que se aprehenda mediante conceptos abstractos; tampoco como algo incognoscible que anuncie calamidades o desastres. A propósito de los errores del vulgo sobre los cometas, señala ya la regularidad de la naturaleza. En este siglo, dice, no han aparecido más cometas que en los pasados, porque desde que Dios creó el mundo

> es constante el que no ha habido mudanza en el nacimiento, apogeo y excentricidad del Sol, oblicuidad de la eclíptica y latitud de la Luna; de que se infiere que de la misma manera que ahora es sucedió entonces (48).

La naturaleza viene a ser así lo que habrá de ser para nuestro siglo XVIII: un conjunto de realidades y de leyes determinables por la experimentación y el cálculo matemático.

Consecuentemente es también nueva la idea de la ciencia. La *Libra* abunda en expresiones que llevan a la convicción de que Sigüenza y Góngora llegó a una concepción moderna. Para él ciencia es sinónimo "de método, de reglas, de principios y de verdad", según practican los autores modernos. Lo contrario se llama supuestos, falsedades, opiniones ridículas; la propia astrología, en cuanto previsión de los futuros, "invención diabólica" (356). Mas esto no significa que se haya desprendido de conceptos fundamentales de la tradición. Sigue pensando que la ciencia es de causas. La astrología repugna porque no se conocía y porque se desconoce el "innumerable número de causas" de todos los astros (338). Conviene aclarar, sin embargo, que, si bien enseña, cuando la ciencia de la época era todavía causal, que el conocimiento de la naturaleza, de

[28] El hecho de que don Carlos oponga a la autoridad el libre ejercicio de la razón no significa que conceda poca importancia a los autores. Al contrario, la costumbre y la necesidad lo llevan a citar cerca de dos centenares, entre los cuales hay "bíblicos, griegos y latinos, científicos y literarios". El criterio es variado. A veces es el moderno en contra del tradicional; otras, el tradicional frente al tradicional; al exponer una explicación matemática, gusta decir que así se encuentra en los libros; o bien, al dudar de las observaciones, pregunta en qué libros se hallan o qué autores las refieren. Y, si bien afirma que la autoridad es válida en cuestiones de hecho, pero no en los científicos, mezcla acríticamente autores de diversas calidades y tiempos, y las preferencias no están fundadas en razones modernas. Cfr. José Gaos, *Libra astronómica y filosófica*, Presentación, pp. XVI-XVII.

las influencias y virtudes naturales proviene de la causa, el sentido en cambio es moderno, pues el saber sobre las estrellas sólo podía adquirirse por observaciones y cálculos matemáticos que los antiguos ignoraron.

José Gaos ha puesto en claro que la erudición de don Carlos atestigua sus noticias sobre lo que sucedía en el mundo científico de entonces. Enseña la identidad del cielo y la tierra y su composición por los cuatro elementos; la creación de una materia caótica elemental; la edad y el fin del mundo; el macrocosmos y el microcosmos.[29] Acepta hipotéticamente la astronomía copernicana, según se acostumbró en los medios católicos hasta que la Iglesia no la consideró incompatible con la Escritura. El propio Sigüenza señala que sus conocimientos científicos dependen del estado de la ciencia contemporánea. Frecuentemente alude a tal o cual punto todavía no aclarado, como cuando escribe razonamientos que pueden servir de modelo para encontrar las paralajes.

> cuya averiguación hasta hoy se ha tenido casi por imposible en las observaciones de estos fenómenos (241).

En otros casos es consciente de las limitaciones de la época. Nadie sabe con certeza, dice, "de qué y en dónde se engendren los cometas" (12). Claro es que resulta cuestionable que el autor de la *Libra* estuviese informado de las últimas investigaciones o que haya sabido discurrir entre los científicos de primera línea y los divulgadores. Desde luego ignora por completo las investigaciones de Newton, publicadas 20 años antes de la *Libra*; sus observaciones aparecen ingenuas y sus argumentos deductivos producen risa en los entendidos. Pero lo que interesa a nuestra historia de las ideas es la cosmovisión moderna que sostiene, por vez primera en la colonia; su afán científico de saber y de explicar; la modernización de la mentalidad que inicia precisamente con lo más característico de la modernidad, que es el nuevo conocimiento de la naturaleza; la idea de que la ciencia es útil y ha de renovar, no sólo la razón, sino también la vida.

D. *El método experimental y matemático.* Muestra don Carlos en muchos pasajes de la *Libra* una determinada preocupación por el método: insiste en el modo cómo debe hacerse la demostración, esto es, en el "método para venir en conocimiento de las paralajes" (241), o reitera la necesidad de practicar "más geométrica y científicamente" las soluciones (121). Se trata de hallar los caminos para

[29] *Op. cit.*, p. xv.

probar o descubrir verdades y éstos son las observaciones y la matemática.

Del mismo modo que científicamente apela a la razón, así también acude a la experiencia, la cual viene a significar conocimiento científico y casi siempre equivale al concepto "observaciones". Hay por lo menos tres tipos de observaciones. Unas son las que se hacen con la "vista y estimación"; pensar que de ellas se pueda "concluir cosa alguna de consideración" resulta indigno (252), pues la astronomía no maneja "tan crasamente sus operaciones que las fíe del engañable sentido de la vista". Otras son aquellas que se hacen con instrumentos defectuosos. Las terceras, las únicas válidas, proporcionan el conocimiento y se ayudan "con instrumentos exactísimos" (246).

Con base tal vez en la importancia que la *Libra* concede a la experiencia, Gaos señala que, aunque no se nombra el proceso inductivo, se dan "casos de aplicación de las reglas de inducción", por ejemplo, cuando muestra lo infundado del generalizar de unas latitudes a otras, o cuando insiste en la falta de repetición de los fenómenos. En su afán de volver a hacer las experiencias, o en estas palabras: "se les puede decir . . . : no bastaba en verdad que sucediera algunas veces, otras empero no, sino siempre", es posible encontrar el principio de la generalización. Por desgracia se trata simplemente de eso, de casos de aplicación, bien del proceso inductivo que Sigüenza asimila en sus múltiples lecturas, bien de la lógica aristotélica, recordados unos y otros a propósito de los hechos que consideraba la ciencia. Por otra parte, la mayoría de las observaciones aducibles son sencillas y casi siempre de índole pragmática. Lo significativo está, no hay que olvidarlo, en el recurso constante a la experiencia, así como en el requerimiento metódico de la observación.

Algo similar habrá que decir sobre el continuo arbitrio del modo matemático para lograr el conocimiento. La *Libra* se caracteriza por usar la demostración geométrica, que su autor pudo haber tomado de Descartes, pero también de las exposiciones coetáneas. Existe allí un cierto alarde de la

> limpieza matemática con que procedí en mis obras y en que me fundé para decir lo que dije tan absolutamente (381).

Y no se trata de elaboraciones complicadas; más bien de una explicación que está "tan matemáticamente" hecha, que cualquier lector es capaz de entenderla (245). Lo que preocupa a Sigüenza no es componer una teoría del método, sino mostrar cómo se adquieren verdaderos conocimientos y conocimientos seguros. Dentro de

esta actitud, de los caminos que le ofrece la ciencia de la época, da una mayor trascendencia al modo matemático. Sólo el que no ignora la geometría, la óptica y la trigonometría, y las usa según pidieren las observaciones está en aptitud de "discurrir, aplicar y resolver" (249). "Las experiencias y observaciones" por sí mismas no constituyen sólido fundamento para el saber. Requieren "evidencia física y matemática certidumbre" (334). La lectura de la *Libra* desecha cualquier duda al respecto: el criterio ideal de verdad, aquel que uniforma todas las orientaciones y los alegatos, es la evidencia que proporciona validez a la misma experiencia y que se convierte en certidumbre cuando, en la prueba o en el proceso matemático, engendra conocimientos claros, pero también seguros, firmes, totalmente determinados. Certidumbre es por eso el concepto a que recurre en cada instancia Sigüenza, evidente es el nombre típico que califica al saber moderno.

No obstante lo anterior, debe precisarse que Sigüenza señala la certeza a propósito del arte de la astronomía, y que ésta tiene, por así decir, la función de indicar no sólo el camino seguro para el conocimiento de los astros, sino también los límites de la ciencia de su tiempo, la cual, repite, todavía no alcanzaba ni alcanzaría ese tipo de saber sobre la naturaleza, efectos y virtudes de las estrellas. Otra advertencia pertinente consiste en reconocer que la *Libra* está distante de ser un tratado en donde todos los argumentos o las exposiciones sigan un discurso puramente científico. En abundantes ocasiones se notan las mismas fallas que imputa a los tradicionales, o porque procede de manera espontánea, sin observaciones, sin cuidado por los datos de la ciencia, o porque no usa el proceso matemático, echando mano del ridículo, de la ironía mordaz, de la burla y hasta del insulto. Pensador al fin de transición, polemiza con las mismas armas del enemigo, de manera que pide escolásticamente la corrección del planteamiento, expone en forma silogística y desbarata el sofisma de las falaces conclusiones.

E. *Dios y agnosticismo físico.* Con estas restricciones y con toda la formación tradicional que se quiera, la *Libra Astronómica y filosófica* es el primer documento conocido, que, al invalidar la ciencia antigua, da principio al derrumbe de la física aristotélica y del propio Aristóteles. Rubio y Mercado, el propio Alonso de la Veracruz, sólo pudieron defenderse de las Súmulas con endebles cañas, porque les faltó otra idea de la ciencia, otra idea del método. No vaya a pensarse, sin embargo, que Singüenza niega los datos del cristianismo. Mientras las verdades salidas de las fuentes religiosas no chocan contra su razón, las acepta de manera íntegra; y cuando esto no es

posible las interpreta desde la ciencia moderna. El caso del astrologismo resulta sintomático. Desde luego reconoce la ciencia infusa que Dios concedió a Adán sobre el mundo y consecuentemente sobre astronomía. Pero dice que tal conocimiento consistió en las noticias que el hombre, dejado al mero ejercicio natural de su inteligencia, lograba adquirir en aquellos tiempos. De donde deduce que Adán no poseyó el conocimiento de las estrellas simplemente porque estaba incapacitado para tenerlo (334-39). Por otra parte, por referirse la astrología a las cosas siderales y no ser "adivinatoria", "judiciaria" o "pronosticadora" (329-31), Dios no pudo encomendarle una tarea propia de la razón. Y más todavía. Los elementos modernos que utiliza don Carlos le permiten iniciar cierta purificación del cristianismo, que aparece como una constante de la modernidad mexicana. En efecto, sostiene reiteradamente que es una "impiedad enorme, en los que son sus creaturas", querer averiguar la voluntad divina sobre los motivos por los que crea cometas. "Afirmo cristianamente el que deben venerarse como obra de tan supremo artífice, sin pasar a investigar lo que significan" (12). Además sólo a Dios corresponde el conocimiento de las estrellas, pues las "numera y a todas ellas pone nombres" (332). La consecuencia de semejantes ideas, de la más pura cepa tradicional, cae dentro de la tradición: si la astrología no pertenece a la ciencia, si los astros dependen de Dios por creación directa, es de origen diabólico. El demonio convenció a los hombres de que serían sabedores de todas las naturalezas y de los futuros (329-41).

La meditación sobre los textos de la *Libra* no produce, justo es decirlo, inquietud por comprender las múltiples tesis tradicionales. Sigüenza, a pesar del continuo recurso a las observaciones y el rigor matemático, a pesar de constreñir al adversario a proceder científicamente, principia sus ideas con Dios y las termina en Dios. Ya al principio debe admitir que tal vez los cometas no se sujeten "a lo regular de la naturaleza, por proceder inmediatamente de Dios con creación rigurosa" (12), lo que, de ser cierto, volvería nugatorio el propósito y el contenido de la *Libra*. De todos modos los católicos, "poseedores del conocimiento de las verdades eternas y privilegiados de Dios", deben aceptar los misterios recónditos que sólo Dios sabe. Es satánico tratar de alcanzar la voluntad o las ideas divinas, "pues lo que sucede en los cielos sólo lo tendrá aquel a quien fuere servido de revelárselo la Sabiduría increada" (38).

Fundamentan estas convicciones los propios límites que Sigüenza señala al conocimiento científico. Los dos caminos seguros para conocer, las observaciones y el modo matemático, acaban por no

proporcionar conocimiento. El sabio mexicano exige que toda certeza se adquiera mediante una "certidumbre física o matemática". Pero descubre pronto que ni en el campo de la experiencia ni en el campo de la matemática se alcanza la evidencia (12, 241, 338, 365, 372). No se trata simplemente de que los científicos de la época no hubiesen alcanzado explicaciones seguras, evidentes. Tiene la convicción teórica de que el conocimiento no alcanzará la "evidencia física", tanto en el caso singular de la astronomía como en el general de la ciencia; piensa también que es imposible la "matemática certidumbre" en las hipótesis y los cálculos. ¿Qué sugiere semejante actitud? En primer lugar escapa a Sigüenza el sentido moderno del conocimiento, pues no sólo concibe a la ciencia como un saber de causas, sino lo que busca a través de lo evidente es la captación de naturalezas, efectos y virtudes, entendidas como quididades, como contenidos ontológicos esenciales. Y resulta claro que tales objetivos no podían ser logrados por la experiencia o el modo matemático. En segundo lugar existe la determinación, al mismo tiempo cristiana y moderna, de hacer depender la realidad, más que de la razón, de la inteligencia o de la voluntad divinas. Por estos motivos el pensamiento del autor de la *Libra*, como lo afirma José Gaos,

> es un agnosticismo físico fundado en la fe, en vez del agnosticismo metafísico fundante del fideísmo que se encuentra en la filosofía moderna. [30]

G. *Autor de transición.* Mientras el pensamiento de Sor Juana es indicador de modernidad, Carlos de Sigüenza y Góngora viene a representar ya el tránsito de la escolástica a los tiempos modernos. Al lado de las vacilaciones de los pioneros, conserva tesis fundamentales de la tradición, pero sus ideas, su criterio, sus preferencias, anuncian lo que acontecerá en el siglo XVIII mexicano, y, lo que es más importante para la historia de las ideas, contienen los gustos, las inquietudes y hasta los problemas posteriores. La propia conciliación entre catolicismo y modernidad, que después dará origen a nuestra peculiar tesis ecléctica, está en su obra. Porque cultiva lo específicamente moderno, ha de tenerse a la *Libra* por la naturalización de la nueva ciencia entre nosotros, aunque su influjo parece haberse perdido hasta que surge en el jesuita Clavijero y en el sabio Bartolache. Sigüenza, además, es el introductor de la filosofía que se consolida 50 años más tarde.

[30] *Op. cit.*, p. XVIII.

Desde este punto de vista no tiene gran significación preguntar si conoció toda la ciencia de la época, o si estaba a la altura de la contemporánea. De hecho sólo una vez cita a Descartes, en los *Principios*, unas veces a Gassendo sobre asuntos científicos, y se sabe que en el *Belerofonte* explica los movimientos de los cometas por las "hipótesis de Copérnico", y por los "vórtices cartesianos". Es cierto que en más de un apartado busca soluciones originales, pero lo verdaderamente significativo está en su propósito de acabar con la inteligencia tradicional llena de errores y supersticiones. Su empresa consiste en enseñar las ideas modernas y quitar las antiguas sobre cometas y astros. No es un reformador de espada flamígera como Feijoo o como Alzate. Más bien es un pedagogo que aplica a la conciencia colonial los reactivos del progreso europeo. Simboliza un momento crucial, pues no se ventilaba entonces un simple cambio de ciencias. Se trataba de cambiar la cosmovisión, de la lucha por hacer moderno al hombre en aquello que era típicamente medieval. En semejante tarea coincide con Pedro Bayle —la comparación la hace José Gaos. Uno y otro explican los prodigios como fenómenos naturales, reconocen a la ciencia una legislación universal, aconsejan al sabio una actitud prudente para no admitir conclusiones no comprobadas. Sólo que Sigüenza tiene poca importancia en la historia

> por ser el XVIII mexicano, e hispanoamericano . . . , uno de los periféricos en torno al cultural y universal, el francés.

De todos modos comprende cómo la *Libra* sea

> un hecho capital en la historia de las ideas de México. Pero si tal es, es en parte fundamental por ser expresión de una parcela del pasado histórico literalmente crucial de transición, a una, entre dos edades y entre dos mundos. [31]

Toca igualmente a don Carlos de Sigüenza y Góngora exponer en la *Libra* y en todas sus obras, el tránsito a la cultura mexicana, que habrá de convertirse en una preocupación permanente para los pensadores del XVIII. Los temas de la patria aparecen aun en las cuestiones más insospechadas. Como él mismo dice, su intenso trabajo intelectual, su saber enciclopédico, se debe al "sumo amor que a la patria tengo". Lucha contra la estimación de lo europeo por ser europeo y el desprecio de lo mexicano por ser mexicano. Así la *Libra astronómica y filosófica* abunda en observaciones o en cálculos

[31] *Op. cit.*, p. XI.

matemáticos con un doble propósito deliberado: que los sabios europeos puedan cotejar la ciencia mexicana (381), que reconozcan

> haber también matemáticos fuera de Alemania, aunque metidos entre los carrizales y espadañas de la mexicana laguna (244).

Y, aunque la formación de la conciencia vernácula sea imperfecta, lo mueven a escribir, al igual que después a los autores dieciochescos, el descrédito que a la patria y a la nación española vendría del silencio sobre papeles científicos atrasados.

II. EXPLOSIÓN DE LA MODERNIDAD

En Sor Juana y Sigüenza dan principio los nuevos tiempos con aquellas notas que la modernidad tiene de más significativo: la preocupación por el método, la suficiencia de la razón y el propósito de hacer de la ciencia el conocimiento seguro. ¿Cómo es posible que traten con toda la naturalidad tales temas? En virtud de que los historiadores no han señalado hasta ahora antecedentes ideológicos, habrá que aceptar por explicación el autodidactismo, del que, por otra parte, ofrecen pruebas los dos autores. A esto habrá que añadir su inquietud por saber, una especie de segunda naturaleza consistente en investigar sobre los efectos naturales y en salirse de los moldes de la tradición. Y más extraño todavía viene a ser el hecho de que su influjo, si lo hubo, se perdió durante medio siglo, en que no existen seguidores. La modernidad, en efecto, sólo aparece cincuenta años después, cuando los franciscanos, los mercedarios y sobre todo los jesuitas dirigidos por Campoy cultivan, no algunos aspectos, sino ya el mundo moderno, con suficiente información y también con los problemas que implicaba el paso de la conciencia tradicional a las novedades de la época.

Varios documentos bastan para mostrar la tranquilidad escolástica de la primera mitad del siglo XVIII: los periódicos de Castorena y Sahagún, en los que no se distingue el menor soplo de novedad; las investigaciones de B. Navarro sobre los textos y manuscritos filosóficos, los cuales apenas dejan percibir ciertas inquietudes en la quinta década; las búsquedas de Miranda en los papeles de la Inquisición, con resultados negativos; en fin, el hecho de que la presencia de la modernidad en los libros prohibidos se manifieste a partir de la segunda mitad, como ha señalado Lina Pérez Marchand. Sin embargo, cabe suponer que, si no existe influjo de los introductores del pensamiento moderno, haya, en cambio, alguna presencia de las

ideas modernas, sea en pensadores aislados, sea en pequeños grupos que darían la continuidad a las ideas. Pueden citarse determinados hechos para probar que, al lado de una inmensa mayoría escolástica, se encuentran núcleos enterados de las nuevas doctrinas. Habrá que considerar, además, lo que está sucediendo en otros campos, la literatura principalmente, donde el jesuita Juan Antonio de Oviedo,[32] gracias a su renovación estilística y estética, crea el ambiente propicio para el impulso innovador de la segunda mitad. De otro modo resulta inexplicable la influencia de Sigüenza en Clavijero, pero sobre todo las vacilaciones, entre lo escolástico y lo moderno, que se advierten en los manuscritos de los primeros cincuenta años.

Alguna modernidad debiera haber habido, pues los filósofos no pudieron surgir, por un mero esfuerzo de voluntad, con tendencias ya modernas. De hecho, en 1706 la Congregación General de los jesuitas tuvo que mandar que se enseñara únicamente la filosofía aristotélica, e impugnó, al mismo tiempo, 30 "proposiciones erróneas" originadas en Descartes, por ser nocivas a la enseñanza. Y en las últimas décadas de la primera mitad se observa un cambio gradual en la exposición o en la actitud de algunos autores. En ocasiones toman medidas preventivas, como si presintiesen las novedades y los enemigos de la escolástica; a veces el lector tiene la impresión de que se retorna a las ideas de Sigüenza y Sor Juana. Al principio los tradicionalistas reafirman sus doctrinas contra un opositor que no señalan; después, mencionan brevemente algunos modernos que sostienen ideas contrarias, pero sólo en algunos puntos; más tarde, hacen ya pequeñas críticas y terminan por exponer sumariamente las principales tesis de la filosofía moderna, sin aceptar ninguna.[33] A estas concesiones de la mentalidad antigua sigue la explosión de la modernidad.

El cultivo de las ideas modernas se hace inicialmente por individuos. Aunque Sigüenza sea profesor de matemáticas en la Universidad, como pensador moderno es un caso solitario. Las nuevas actitudes, por eso, tienen su origen fuera de las instituciones y sólo más tarde llegan a ellas. Iniciado el conflicto de las dos corrientes espirituales, enseñan filosofía moderna en colegios o en la Universidad los jesuitas, Bartolache, Gamarra e Hidalgo. Los periódicos, que en esta época divulgan las principales tendencias del siglo, no están ligados a las instituciones. Y pronto se añaden los organismos creados por el gobierno para robustecer, fuera de los centros tradi-

[32] Cfr. Germán Posada Mejía, *Literatura histórica en el México del siglo* XVIII.

[33] Cfr. Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, cap. II.

cionales de la enseñanza, el estudio de las ciencias. Cabe señalar tal hecho, no sólo porque en términos generales así nace la filosofía en Europa, sino porque da ocasión para reflexionar en las fuentes doctrinales de nuestros autores. Estos son los textos de filosofía y, cada vez con mayor uso, los actos de las academias, los periódicos, las memorias, los diccionarios, que eran entonces los vehículos de la modernidad. Circunstancia que determina, junto con la recepción de los más variados influjos del siglo, la falta de profundidad en más de una cuestión. Paralelamente al origen de la filosofía entre nosotros, sus formas de expresión son las que ya encontramos en Sigüenza. Gamarra continúa la tradición escolar de los jesuitas y publica su tratado en lengua latina, pero escribe en español los *Errores del entendimiento*. Los periodistas escriben totalmente, como era natural, en lengua vernácula.

No se trata, pues, de un periodo que presente una unidad. Está lleno de luchas, de controversias, de dificultades y hasta de hostilidades. La misma introducción de las ideas se hace a través de situaciones históricas cambiantes, que no toleran ser medidas con fechas determinadas, pues una actitud permanece dentro de la otra, o bien la tradicional es un anticipo ya de la moderna. Podría decirse que hay etapas de transición, de planteamientos a la vez nuevos y antiguos. Mientras la modernidad filosófica se da completa en 1769 al publicarse *Las lecciones matemáticas* de Bartolache y, en el campo teológico, el año de 1784 con la Disertación del joven teólogo Hidalgo sobre el verdadero método para estudiar teología, los *Elementos de filosofía moderna* de Gamarra, que significan a la vez una mayor aceptación de la escolástica y la obra sistemática ejemplar de nuestro siglo XVIII, son conocidos en 1774. Los jesuitas, con todo y ser los introductores de los temas fundamentales donde se manifestaron los nuevos gustos, no tienen la posición avanzada que expuso Sigüenza a propósito del método matemático o de la reducción del conocimiento seguro al saber científico. Los periódicos, por otra parte, inclinados a considerar como filosófico sólo a la ciencia, se suceden a partir de 1768, en que Alzate edita el *Diario Literario de México*. Durante los últimos 6 años del siglo permanecen únicamente las "Gacetas" de Valdés y se disminuye de manera considerable el impulso moderno, a pesar de que prosiguen las tareas ilustradoras. No se destacan maestros ni aparecen obras de filosofía comparables a las de Clavijero, Bartolache o Gamarra. Por contrapartida existe una mayor actividad del despotismo ilustrado: a partir del último cuarto establece instituciones como el Anfiteatro y la cátedra de Anatomía, el Seminario de Minería, la Escuela de Bellas Artes, el

Jardín Botánico, e introduce reformas educativas, lo cual contribuye poderosamente a crear el movimiento científico de que habla Humboldt en su *Ensayo político*. De todos modos, con la presencia de los furibundos peripatéticos y con la falta de grandes figuras filosóficas, mas no científicas, la batalla de la modernidad está perentoriamente ganada al terminarse el siglo. Poco a poco la autoridad fue dando lugar a la razón y a la experiencia, las observaciones se convirtieron en requisito indispensable de conocimiento y el culto a las nuevas verdades predominó en las mentes coloniales. En medio siglo de lucha los filósofos modernos cambian los términos, las disputas, las ideas. Alzate y Bartolache, los dos grandes científicos que preparan los albores de la independencia, nos hablan de las tertulias que tenían lugar en pueblos apartados, donde se trataban temas de filosofía y existían sujetos capaces de sostener las cuestiones científicas propuestas en la capital, o de criticar los hallazgos botánicos, médicos, químicos, físicos, geológicos.[84]

¿Cómo pudieron superar el apego a la tradición, tan característico de España y de los pueblos salidos de ella? Tres eran los principios fundamentales de la nueva actitud: la fe, la experiencia y la razón. Todos reverencian la religión y confiesan, al menos, respetar sus verdades. Salidos de las escuelas de la tradición y en la mayoría de los casos con prestigio intelectual y moral dentro de ellas, están capacitados para cambiar los métodos de la enseñanza y el contenido de las doctrinas. Insensiblemente, la idea de la filosofía cambia. Primero, como en Clavijero y Abad, las cuestiones inútiles de la dialéctica, de la metafísica, de la física, son desechadas y crece el conocimiento y la discusión de las teorías modernas, al mismo tiempo que empieza a considerarse la física moderna de Galileo y Newton como la verdadera y única filosofía. El desprecio por la dialéctica rutinaria de las escuelas los lleva al cultivo de la física experimental en un ansia de conocer la naturaleza en sí misma. Después, como en Gamarra, se reprueban puntos fundamentales de la tradición, aunque

[84] José Miranda, en su libro *Humboldt y México*, hace la primera clasificación de los periodos de la ilustración mexicana. Con numerosos datos y buen juicio ha puesto en claro sucesos importantes para entender el progreso de las ideas. Sin embargo, atribuye al movimiento una mayor lentitud y, sobre todo, insiste en señalar como su causa principal la influencia de España, olvidando casi el impulso de los propios novohispanos. Así atribuye el triunfo definitivo de la modernidad al despotismo ilustrado, el cual, a partir de 1775, envió científicos verdaderos y creó instituciones destinadas al cultivo de la ciencia. Pero ciertamente para esa época nuestra modernidad estaba ya completa tanto en lo filosófico como en lo científico. Las obras y los documentos muestran que los profesores llegados de España no trajeron novedades, sino, al contrario, aprovecharon el clima moderno creado por los criollos.

en ocasiones se vuelve a ellos. Bartolache, Alzate, Mociño niegan ya totalmente el peripatetismo. Puede pues decirse que a partir de los jesuitas se encuentra una lógica, una metafísica, una ciencia diferente de las disciplinas similares de la escolástica. Bacon, el filósofo que restaura el saber con un nuevo órgano aplicado a la experiencia, es el maestro máximo de nuestra modernidad.

Puede por eso decirse que estos cambios son de importancia. Durante la segunda mitad del siglo, cada vez en forma más incisiva, se acentúa lo que ya se observó en Sigüenza, a saber, que la modernidad no significa una mera manifestación teórica de ideas, sino, sobre todo, una pugna implacable contra la tradición y, al mismo tiempo, la implantación de doctrinas nuevas y de una cosmovisión moderna. Se produce entonces una escisión en la unidad del pensamiento colonial: por un lado los innovadores, por otro los recalcitrantes amigos de lo antiguo, los misoneístas, que al principio no advirtieron el peligro de las ideas modernas, mas después clamaron al ver perdida su tranquila posesión. En este ambiente de pugnas es importante señalar la actuación de los inquisidores, los cuales, ante los continuos ataques de los libros recientes, de Francia sobre todo, sienten la obligación de prohibir su lectura. Lina Pérez-Marchand ha señalado, a través de los papeles de la Inquisición, dos etapas ideológicas, que se manifiestan en las fallas y las concesiones cada vez mayores a la penetración de las novedades.[35] Por los años de 50 los calificadores muestran el ánimo de destruir el pensamiento moderno y son defensores, frente a las obras nuevas, de estériles controversias y de una clausura intelectual en relación a Europa; pero el año de 70, en cambio, afirman que las luces y el buen gusto pueden ser absorbidos por los católicos. Principalmente en las postrimerías del siglo, los inquisidores no dejaron de perseguir la presencia de las nuevas ideas cuando contradecían la fe, las costumbres católicas o el poder real. Pero estuvo fuera de su alcance la persecución del espíritu ilustrado que iba predominando en las generaciones, a tal grado que ellos mismos utilizaban los autores modernos para combatir a la modernidad, dándose el caso de que suspendieran un expediente, el año de 71, sobre un "acto", en el que se repudiaba la distinción escolástica entre accidentes absolutos y modales:

> por ser muy probable que en el ser de las cosas no existan accidentes absolutos en el sentido de los escolásticos.

[35] Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo* XVIII *en México a través de los papeles de la Inquisición.*

Junto a la actividad vigilante del tribunal existe, completando el misoneísmo, la filosofía de los hombres tradicionales, que podemos considerar representados por Coriche, Cigala y Vallarta.[36] El primero hace una crítica del famoso discurso de Rousseau, premiado por la Academia de Dijon; resaltaba el naturalismo, el liberalismo, el anarquismo que sustentan la teoría según la cual letras y ciencias crean obstáculos a la virtud. Contra el buen salvaje defiende la razón y la ciencia del hombre, usando la historia para explicar los conceptos del filósofo ginebrino en función de los males de su tiempo.

Cigala protege a la escolástica de un peligro mayor que Malebranche o Diderot: Jerónimo Feijoo. Como pensaba a la teología una ciencia perfecta, le era difícil comprender el mensaje del *Teatro crítico* o de las *Cartas*, y por eso consideró a estas obras una especie de trampas, que de manera insensible e incauta, al decir de Eguiara, introducían "el abandono de la teología escolástica, por establecer el uso de la filosofía moderna, mecánica y enteramente profana". Para Cigala, la escolástica era casi nacional. La moderna, extranjera. Aquélla resultaba más útil a la religión, además de enseñar mejor la naturaleza que la mecánica. Los sistemas recientes son falibles, descansan sobre opiniones probables, sus experimentos son contradictorios y nunca completos. Los escolásticos vienen de este modo a ser superiores a los modernos, pues "barajar la naturaleza" implica menos genio que resolver las dificultades sobre la gracia. En la defensa utiliza dos conceptos que toma prestados al siglo: la verdad y la utilidad, mas alienta la convicción de que el propósito de los innovadores consiste en privar a la Iglesia de sus mejores armas contra las herejías. La filosofía propuesta por Feijoo, dice, es "útil por ventura a la sociedad y mundo político; pero inconducente al cielo y de ninguna sólida sutileza en lo científico". Esto indica con claridad la posición del peripatético, que se resiste a ser moderno, a cuidar la felicidad de la tierra, por el temor de perder la dicha celestial. Vallarta acentuará esta dirección.

El genio del jesuita Vallarta, quizá por haber convivido con el grupo que más contribuyó a la consolidación de la modernidad, era receloso, siempre observante de las doctrinas, empeñado en descubrir errores ocultos contra la razón y la fe. El sabio alentado por la divinidad —enseña en un sermón fúnebre a la muerte de Eguiara—, el que une religión y ciencia, fe y conocimiento, el que junta los alcances del entendimiento con los datos de la revelación, ese tal

[36] Cfr. Pablo González Casanova, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo* XVIII.

representa al sabio por antonomasia. La filosofía dominada por los sentidos carece de la luz divina, se precipita en errores y por esto Dios la reprueba. Expulsado en 67, el escenario europeo confirma sus ideas. Escribe un libro que puede considerarse la primera filosofía de la historia: *Cartas* sobre los caminos ocultos de la filosofía, dirigidas al cristiano Filadelfo. Muestra paso a paso cómo los católicos, aun los conscientes, han sido sorprendidos por las nuevas ideas que se introducen "ocultamente y con astucias". En la apología del pensamiento cristiano tradicional, es verdad, usa argumentos, pero el criterio definitivo, constante, es la fe. Los filósofos modernos no son sabios con aprobación de Dios, sino malignos y perversos, falsos e impíos. Diciéndose amantes de la verdad, contradiciéndose mutuamente, están concordes en negar a Cristo.

Las obras de estos autores, que contienen ya una cierta recepción de las actitudes nuevas, así como los mismos papeles de la Inquisición, constituyen una pálida imagen de los furiosos ataques de los tradicionalistas. Ellos usaron todos los medios que les proporcionaba un dominio secular, desde los panfletos, las acusaciones, hasta las injurias y los desprecios. Los peligros de la fe y la religión cristiana fueron siempre sus más socorridos arbitrios.

En cierto modo los amantes de lo antiguo tuvieron razón para oponerse a las novedades. En el conflicto los modernos usan igualmente todas las ocasiones y todos los recursos, el argumento, la ironía, la burla, para destruir el pasado. En realidad no hay continuidad entre el pensamiento moderno y la filosofía tradicional, aunque siempre haya conciliación entre la fe y las doctrinas modernas. Ya en Sigüenza se nota el sentido de oposición, que después llega a convertirse en una temática repetida hasta el cansancio. Conforme los tiempos avanzan, la filosofía moderna se hace indispensable para cumplir con el afán de saber, pero principalmente para solucionar el problema de la decadencia. Los jesuitas, Bartolache, Alzate, Hidalgo, están convencidos de que la grandeza de la nación no puede tolerar, en un siglo de luces, la barbarie peripatética causa del atraso cultural que se padece en comparación con los pueblos civilizados de Europa, sobre todo Inglaterra y Francia. Por eso el conocimiento de la filosofía y de las ciencias modernas crea no sólo la voluntad de investigar los remedios a la decadencia, sino también provoca una reacción nacionalista. Cultivan el saber que ha originado el progreso en otros países y tratan de fundar instituciones similares a las de Francia e Inglaterra, con la esperanza de que los americanos dejen de ser inútiles para las ciencias y aptos solamente para la especulación teológica. Cada vez en mayor proporción la filosofía va siendo

el estudio de la naturaleza. Señalan la capacidad del americano para cualquier tipo de conocimiento, escudriñan en la historia las glorias científicas de la patria y comienzan a sentirse orgullosos de ser mexicanos.

Los filósofos modernos son unos atormentados de su vocación, concebida ésta como una tarea de salvar a la razón novohispánica de la decadencia. Con la inquietud de los reformadores enseñan un nuevo método, nuevas verdades, nuevas orientaciones; se desesperan ante el avance lento de las ideas. Representantes, con las limitaciones que se quiera, del siglo de las luces, hacen una filosofía para todos los hombres en un intento de proporcionarles otra educación. Por eso escriben en español, idioma hasta entonces considerado todavía indigno de la filosofía y de la ciencia. Sus palabras llegan a todos los rincones. Principalmente los periodistas, como Alzate y Bartolache, procuran que las novedades lleguen, según puede documentarse en todas las publicaciones de la época, hasta los peluqueros y los tenderos.

La predilección cada vez más decidida por la razón y la experiencia los lleva a desconfiar por igual del peripatetismo y del sistema. Por una parte están persuadidos de que el discurso silogístico es inútil para el conocimiento de la naturaleza; saben, por otra, que no existen explicaciones últimas de los hechos, como aquellas que pretenden hacer los filósofos creadores de sistemas, Descartes, por ejemplo. Piensan, con excepción de Bartolache, que el sistema es una limitación y un impedimento para filosofar. De aquí que la libertad de pensar, junto con la libertad de elegir las doctrinas donde parezca más prudente, sea el principio básico de su pensamiento. Nada existe por encima del ejercicio mismo de la razón o de las verdades que comprueba la experiencia. Ellos son quienes deben decidir cuáles son los conocimientos verdaderos, y no el prejuicio, la autoridad, la secta filosófica. De aquí que conciban al ecléctico como el ejemplar del filósofo. Y ciertamente con el eclecticismo, cuyo teórico es Gamarra, logran establecer una idea de la filosofía que les permite crear entre nosotros la autonomía de esta disciplina, sin por eso destruir su propia fe, aniquilar totalmente la tradición, o sujetarse a las consecuencias de las doctrinas modernas que aceptaban. No se trata de una concepción filosófica acomodaticia, de circustancias. Escriben sus obras con firmeza y está lejos de los autores la prudencia tímida del que busca un arreglo o una conciliación. De marera que las soluciones de los jesuitas, Gamarra, Bartolache, Alzate, Hidalgo, no son las que permitía su medio, sino las que, aceptando las limitaciones históricas como suyas, sostuvieron, des-

Francisco Javier Clavijero. 1731-1787.

pués de hacer una selección a la luz de su conciencia racional. Tampoco existe en ellos un conflicto religioso que los haga atormentados de la modernidad. Su religión es tan verdadera como lo es la ciencia.

Así, con todas estas actitudes la modernidad se hace un movimiento que pertenece en propiedad a la inteligencia mexicana. Naturalmente que no se niega el influjo permanente de las ideas venidas de Europa, incluyendo en primer lugar la España de Tosca o de Feijoo; mucho menos pueden hacerse a un lado las libertades, los estímulos, las instituciones del despotismo ilustrado. Pero debe descartarse cualquier afirmación sobre una posible posición pasiva de nuestros reformadores. En verdad los textos no dejan lugar a dudas: no imitan los filosofemas al pie de la letra, los asimilan, los componen a su modo, los adaptan a la cultura mexicana y muestran, como dice Samuel Ramos a propósito de Gamarra, que son eficaces

> para despertar de algún modo la conciencia de nuestro ser propio. [37]

No fueron filósofos originales y congruentes al modo que lo son los creadores de sistemas, pero dejaron, en conjunto, una manera de pensar con hondura y sinceridad las cuestiones filosóficas de su tiempo, lo que también es filosofía, y precisamente la filosofía como era concebida en el siglo, [38] según se desprende de un documento típico, el "Discurso preliminar de la Enciclopedia". Sólo que este filosofar, lo mismo que el caso concreto del eclecticismo del XVIII, no es considerado por las historias de la filosofía en un primer término, como debieran hacerlo.

Sería necesario, para comprobar lo dicho, hacer una exposición, siquiera sumaria, de las ideas de los filósofos representativos: los jesuitas, Gamarra, los científicos: Hidalgo. [39] Al considerar su pensa-

[37] Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 86.

[38] A este respecto dice José Gaos en el prólogo a los *Tratados* de Gamarra, p. XXV: "La tenuidad de la vena filosófica *stricto sensu* en los países de lengua española, comparada con la de los pueblos protagonistas de la filosofía occidental moderna, ha tenido el efecto de mover a los escritores de la *Historia de la filosofía* en nuestros países a abarcar algo más que los filosofemas y los filósofos, por lo menos la enseñanza de la filosofía y lo implicado en ella o con ella relacionado, centros docentes, publicaciones didácticas —o a acercarse a la verdadera Historia de la filosofía."

[39] Por razones de espacio, no consideramos las ideas de Gamarra, Alzate, Bartolache e Hidalgo. Quienes tengan interés podrán consultar los trabajos del autor: *Alzate y la filosofía de la ilustración*, Filosofía y Letras, núm. 37, para Alzate; *Descartes en la filosofía de la ilustración mexicana*, Filosofía y Letras, núm. 39, para Bartolache; la *Teología ilustrada de Hidalgo*, Historia Mexicana, núm. 9, para Hidalgo. Sobre Gamarra pueden verse los siguientes estudios:

miento no se persigue señalar las fechas en que conocieron los autores, sino más bien indicar, con sus propias ideas, hasta qué grado fueron modernos o tradicionales. Creemos que de este modo quedará clara la modernidad del siglo XVIII y también se habrán puesto las bases para entender históricamente la unidad de este siglo con el XIX, que se caracteriza por el amor a la ciencia, al eclecticismo, al ametafisicismo, no menos que por la libertad y el progreso.

III. LOS JESUITAS INNOVADORES

El grupo de los jesuitas está formado principalmente por Francisco Clavijero, Francisco Javier Alegre, Diego José Abad, Agustín Castro, Raymundo Cerdán, Julián Parreño, Andrés de Guevara y Basoazábal. El guía intelectual, "Sócrates de la nueva edad ateniense", en frase feliz de Maneiro, es Campoy. El más filósofo, director en parte del movimiento innovador, quien presenta con mayor amplitud los métodos y la ciencia moderna, es Clavijero.

Todos ellos participan de las mismas actitudes fundamentales; por 1748, cuando inician sus tertulias sobre las nuevas ideas teniendo como maestro a Tosca y Feijoo, oscilan alrededor de los 25 años. Sus enseñanzas se extienden por los colegios en donde fueron profesores: Tepotzotlán, Guadalajara, Morelia, Puebla, Zacatecas, Mérida, Querétaro. Además de la filosofía, cultivaron con éxito las letras, la historia, la arquitectura, la teología, las ciencias, disciplinas a las que también aplicaron los gustos del siglo. En la patria, antes del destierro, casi no publicaron nada. En Italia, por el contrario, sus muchas y variadas publicaciones llamaron poderosamente la atención. Pero las obras filosóficas, excepto una, quedaron manuscritas, algunas se perdieron irremisiblemente. Su adhesión a la modernidad no quedó impune. A los desprecios y ataques de las columnas del peripato, que se desquiciaron para acabar en su origen el movimiento, se sucedieron las deposiciones de cátedras, las censuras de los superiores, la separación de los colegios.[40] Responden con entereza, sin defeccionar de los ideales innovadores, pero se recomien-

Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México (tesis), de Victoria Junco Posadas, México, 1944; Juan Benito Díaz de Gamarra, *Tratados*, edición y prólogo de José Gaos, UNAM, 1947; Juan Benito Díaz de Gamarra, *Elementos de Filosofía Moderna*, I, presentación, traducción y notas de Bernabé Navarro, UNAM, 1963.

[40] Estos hechos, que culminan en la persona de Clavijero, provocaron un estudio muy sugestivo de José Miranda: "Clavijero en la ilustración mexicana", en *Cuadernos Americanos*, julio-agosto, 1946, pp. 180 y ss.

dan unos a otros una cierta hipocresía y el uso de palabras antiguas para nombrar los nuevos conceptos. Así dice Alegre a Clavijero: "se alegrará mucho de ver sus ánimos para emprender una carrera tan tímida, que con una poca de hipocresía, así a los principios aristotélicos que nada añaden o quitan al fondo de la buena Física, podrá defender cuanto quisiere".

Bernabé Navarro [41] ha señalado que existen tres fuentes principales de sus ideas: las biografías escritas por Maneiro y Fabri, dos miembros del grupo; la correspondencia epistolar de Clavijero y Alegre; los cursos filosóficos de Abad y Cerdán, la Física particular de Clavijero y textos de nombres secundarios. Gracias a estos materiales, que el autor citado expone e interpreta ampliamente, podemos explicar aquí las preocupaciones metódicas, así como las doctrinas filosóficas de los jesuitas.

1. *Los ideales de modernidad.* Lo que primero se nota en la lectura de los documentos es el sentido francamente moderno. La orientación de la enseñanza, la disposición a lo nuevo, la actitud hacia la escolástica son claros indicios de la época. Los jesuitas, no sólo tienen conocimiento amplio de los filósofos y científicos contemporáneos. También los comprenden con objetividad y, lo que viene a ser más revelador, se saben partícipes de las tesis por ellos sostenidas, es decir, los jesuitas prueban que quieren ser modernos y que son modernos. Clavijero, por ejemplo, habla en su *Historia* de "nuestro siglo filosófico"; en su *Curso de filosofía* dice Abad que expondrá "la nueva filosofía, aún la más innovada en nuestros días", aquella que "ha resonado de tal manera en los oídos populares que ha sido divulgada aun en lengua común"; [42] y el biógrafo Maneiro dejó escrito que Clavijero se enamoró de la llamada filosofía moderna, "por decirlo así, con furtivo amor y cultivóla en sus estudios..., leyendo... asiduamente las obras de Leroy, Duhamel, Saguens, Purchot, Descartes, Gassendi, Newton, Leibniz". [43] Mas lo anterior no significa que el grupo sostenga una actitud radical. Sin que lo acaben de anunciar alguna vez, distinguen el "filósofo a la moda

[41] Siguiendo las ideas de Pedro Henríquez Ureña, así como las tesis de Gabriel Méndez Plancarte, Navarro investiga las fuentes del movimiento jesuita en su trabajo *La introducción de la filosofía moderna en México*. Aquí no hacemos otra cosa que utilizar los documentos a que él hace referencia; en algunos casos seguimos también sus interpretaciones. Pero estamos en desacuerdo con su opinión de que los jesuitas son restauradores de la escolástica y no modernos. Los mismos documentos llevan a pensar lo contrario. Tampoco podemos aceptar la importancia concedida a los jesuitas frente a las otras órdenes, el clero diocesano y la Universidad.

[42] *Op. cit.*, p. 155.

[43] *Op. cit.*, p. 229.

y erudito" que puede, llevado por su razón, hacer desvaríos, del filósofo prudente que remoza lo mejor y auténtico de la tradición con lo recomendable de los autores recientes. Se comprende así que un historiador Paw, por escribir falsedades sobre la Nueva España, sea un modelo negativo: "ved aquí un hablar verdaderamente franco y de un filósofo del siglo XVIII".[44] No son los jesuitas tan adelantados como lo fuera don Carlos de Sigüenza y Góngora. Pertenecen a una generación a la cual ponen límites las verdades de la fe y los temores a las doctrinas nuevas.

Esta modernidad a medias, que no deja de ser característica nuestra, aparece, de una u otra forma, en la obra entera de los jesuitas. Así, muchos textos se refieren expresamente, al menos lo implican, al abandono de la prolijidad especulativa, al abuso de la lógica, pero en las obras mismas aceptan una porción muy considerable de los temas de la decadencia. Respecto del argumento de autoridad, cuyo rechazo es igualmente una medida de las nuevas inquietudes, si bien no continúan la escuela de la Libra Astronómica, escribieron testimonios expresos. Agustín Castro consideraba los sistemas a la manera de partidos filosóficos y no seguía ninguno determinado, "juzgando como algo indigno del sabio la costumbre de los pitagóricos, que no asentían a la razón sino a la autoridad del maestro".[45] Clavijero escribió un diálogo entre un amante de la verdad y un amigo de lo viejo, con el fin de prescribir la obligación de emplear, en el estudio de la física, "un método que nos lleve a la investigación real de la verdad, y de ninguna manera sostener algún postulado establecido arbitrariamente por los antiguos".[46] De manera que existe ya otro criterio de verdad y es, en el fondo, el recurso a la experiencia y a los derechos de la razón.

En íntima conexión con lo anterior están sus exigencias reiteradas de acudir a las fuentes, a los autores y obras originales, con el objeto de encontrar las genuinas enseñanzas de los peripatéticos, pues están convencidos de que con la repetición de las diversas épocas fueron de tal manera deformadas, que llegaban a ser irreconocibles. Semejante afán, que comprende parcialmente el propósito de conocer en forma directa a los modernos, coloca a los jesuitas en la línea de los filósofos que usan la historia para descubrir los errores de la tradición. Común a nuestra modernidad es el caso de Aristóteles, del cual se dice que sus doctrinas estaban tergiversadas, o por las interpretaciones de los árabes o por los esquemas escolares. De

[44] Clavijero, *Historia antigua de México*, t. I, p. 47.
[45] B. Navarro, *op. cit.*, p. 131.
[46] *Op. cit.*, p. 176.

Campoy afirma el biógrafo que siendo acérrimo en las disputas veneraba a Aristóteles, a quien creía su maestro sólo porque había aprendido en la escuela a "vociferar sobre unas cuantas tesis, casi sin utilidad alguna". De esta admiración le vino el deseo de leer la *Retórica* y la *Poética*. Se quedó entonces completamente atónito: "apenas daba fe a sus ojos al ver qué diferente era este Aristóteles que ahora leía y estudiaba, de aquel Aristóteles, disputador de futilezas, que él se había imaginado por las falsas leyendas de aquellos que se preciaban ser discípulos del príncipe de los filósofos". Como los filósofos de nuestro siglo XVIII, aprendió con su propio criterio, sin explicación de maestro alguno, la diferencia entre el verdadero sabio y el eterno disputador de bagatelas.[47]

A partir de los jesuitas los filósofos mexicanos modernos conservarán la misma actitud. Educados todos en las escuelas de la tradición, donde alcanzaron grandes premios, cuando son maestros o escritores se esfuezan por eliminar los temas inútiles y substituirlos por la "genuina filosofía de Aristóteles". Algunos, como Agustín Castro, permanecen en la pura doctrina del príncipe de los peripatéticos, una vez desempolvado, sin exponer siquiera las luces que estaban proporcionando Descartes, Leibniz, Newton y Gassendi. En cambio Abad y, sobre todo, Alegre procuran desterrar de la misma teología, junto con las intrincadas cuestiones, el aristotelismo, para lo cual se dedicaron a beber "en las verdaderas fuentes teológicas, es decir en las Sagradas Escrituras, en los Santos Padres y en los Concilios", lo mismo que en la historia y la cronología.[48] Este hecho es de importancia para la evolución de las ideas, pues significa que los jesuitas anuncian ya la purificación del método teológico y la teología positiva que Hidalgo lleva a su máxima fundamentación.

El estudio de las fuentes significa, por otra parte, un cambio en la manera de enseñar y de aprender la filosofía. El método común de la enseñanza en aquella época consistía en la repetición pasiva, memorística, en la copia y el dictado; y los exámenes eran una recitación al pie de la letra de los textos escolares. A Campoy, que había meditado asiduamente sobre las obras teológicas de Santo Tomás, Suárez, Petavio, Melchor Cano, lo señalaron con bola negra porque no pudo dar cuenta "de los dictados de sus maestros", según "la disciplina y costumbres establecidas".[49] Uno de los propósitos

[47] J. L. Maneiro y M. Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo* XVIII, p. 16.

[48] *Op. cit.*, p. 123.

[49] J. L. Maneiro y M. Fabri, *op. cit.*, p. 23.

más extendidos de los jesuitas, que no acabará de cumplirse con las prédicas de Gamarra, Bartolache, Alzate, es proporcionar a los alumnos ocasión de ejercitar la inteligencia, de reflexionar sobre lo antiguo y lo nuevo bajo la luz de la razón.

La inclinación a las novedades, el afán de investigar, el cuidado por evitar los errores, la actitud vigilante para separar lo cierto de lo incierto, son otros tantos síntomas de modernidad que existen en los jesuitas. No tienen, es cierto, la conciencia del método de Sigüenza, carecen también de la inteligencia crítica de Gamarra o de Alzate; pero muestran en sus obras, de manera explícita unas ocasiones, implícita otras, que han hecho suya la actitud fundamental del siglo. Alegre es el hombre típico cuando, en lugar de guardar su saber, da cuenta en comentarios de sus lecturas, o cuando busca siempre verdades nuevas. Mucho más ilustrativo es Campoy, cuya vida intelectual es descrita así por el biógrafo Maneiro: "observar como algo sagrado en cualquier cosa que leyese o tomase para aprender: buscar en todo la verdad, investigar minuciosamente todas las cosas, descifrar los enigmas, distinguir lo cierto de lo dudoso, despreciar los inveterados prejuicios de los hombres, pasar de un conocimiento a otro nuevo, eliminar las palabras poco aptas".[50]

2. *La verdadera filosofía.* A pesar de las indicaciones anteriores, la obra en conjunto de los jesuitas da una impresión de que son menos avanzados que sus propósitos. Hubieron de tratar en sus cursos la explicación completa que pedía la enseñanza, y no sólo aquella que estaba más conforme a sus gustos. Quizá por este motivo los textos escritos por ellos fueron fundamentalmente escolásticos, por lo que se refiere a la lógica, a la metafísica y a los comentarios de los físicos aristotélicos. Son tradicionales porque insisten en continuar los temas antiguos o porque pretenden dar a conocer la genuina escolástica y el Aristóteles verdadero, y sobre todo porque aceptan los principios básicos de la filosofía peripatética. Sólo que ofrecen ya algunas novedades y hay en sus obras más claridad y sencillez; las cuestiones son menos farragosas e inútiles; aparecen aquí y allá manifestaciones de espíritu crítico; algunos leen directamente a sus clásicos; las propias doctrinas se ven reducidas a los temas más importantes. ¿Significa esto que la modernidad de los jesuitas se reduce a ciertos propósitos, a una inclinación por las nuevas ideas? Su contribución habrá que buscarla en la renovación que introducen en la escolástica, pero principalmente en los tratados sobre física general y particular, pues pertenecen a los días en que la filosofía se inclina a ser el conocimiento de la naturaleza que proporciona la

[50] B. Navarro, *op. cit.*, p. 129.

verdadera física, la moderna. Para no hacerlos ni demasiado innovadores ni demasiado tradicionales, debe considerarse que su época es de transición y que ellos son los primeros que enseñan cursos con todas las disciplinas. "Vosotros sabéis, dice Clavijero al final de la Física, que todos los profesores de filosofía, que existieron hasta ahora en nuestra América, se abstuvieron de enseñar la verdadera física." [51]

Desde luego los jesuitas escriben en muchas ocasiones que el conocimiento de la naturaleza se logra a través de la física, a tal punto que repudian la falsa física, aquella que enseñaban los escolásticos con la pretensión de comprender toda la realidad mediante procesos deductivos o supuestas y elementalísimas observaciones, cuando no imaginarias y fantásticas. Los textos no permiten la duda. Son pensadores físicos a la moderna, aunque se abstengan de realizar algunas veces sus designios por razones de orden práctico, como son el temor de revolucionar imprudentemente la enseñanza y la preocupación por no concitar los ánimos tradicionales. Filósofos al fin de transición, la modernidad no les impide presentar al mismo tiempo las tesis escolásticas y las recientes, sin decidirse por ninguna. Pueden también aceptar las doctrinas viejas, porque su repulsa implicaría discusiones interminables, inútiles para los planes educativos. Pero estas reservas tienen su compensación en los innumerables textos en donde de plano alaban o enaltecen la verdadera física.

Pór lo demás, hacen suyo el método propio de la ciencia, pues explican con toda claridad que "la experiencia", los "instrumentos", las "exactísimas observaciones" y los "experimentos" son los modos de conocimiento que deben emplearse en física. Nos recuerda los alegatos de Feijoo en favor de lo experimental una carta de Brisar a Clavijero, donde, después de felicitarlo por haber obtenido permiso para dar algunas lecciones de física moderna, se queja de que no tiene "instrumentos y ocasiones de estudiar en la experiencia y registrar la escondida obra de la naturaleza". [52] El propio Clavijero afirma que casi nadie se atreve a defender el sistema de Ptolomeo, "después de las exactísimas observaciones de los astrónomos modernos y de los experimentos de los físicos". [53] Abad, aunque en relación con los temas lógicos, afirma convencido: "ciertamente la demostración es muchísimo mejor cuando se fundamenta en el experimento mismo". [54] La experiencia, pues, científica es el nuevo criterio de verdad

[51] *Op. cit.*, pp. 193-4.
[52] *Op. cit.*, p. 181.
[53] *Op. cit.*, p. 184.
[54] En algunos lugares muestran, como antes Sigüenza y Góngora y después Gamarra, los límites del conocimiento. Por ejemplo Clavijero nada afirma de

que se propone a los novohispánicos, en vez del metafísico de los escolásticos, cuya manera de filosofar soluciona todas las dificultades y todos los problemas. Alienta en estos jesuitas la convicción propia de la modernidad de que el verdadero conocimiento es el científico y también de que la ciencia ofrece cuestiones arduas, en las que no siempre se logra vencer las dudas. [55] Así a la inclinación por aprender algo nuevo añaden el recurso a la experiencia o por lo menos el deseo de verificar con experimentos lo que antes habían estudiado en los libros. Incluso aceptan expresamente la matemática como necesaria para entender la física o las ciencias naturales. Circunstancias que los vuelven seguidores de Sigüenza y Góngora y al mismo tiempo guías para Gamarra y los otros modernos.

Pero la modernidad de los jesuitas no se agota diciendo que oponen los experimentos y las concepciones del siglo a las cualidades y virtualidades de la tradición. Los mismos textos señalados por Navarro [56] dan la convicción de que la filosofía defendida por todos ellos es la ciencia moderna de la experimentación y la observación. Hasta se puede admitir una "cierta tendencia sensualista o materialista, si se mira aisladamente" [57] a las ideas que exponen. En verdad, resulta tan abrumador, o bien el número de pasajes, o bien el sentido de sus afirmaciones, que no cabe duda alguna sobre la propensión de los jesuitas a concebir el estudio de la física útil como la verdadera filosofía. Tanta es su predilección y amor por las ciencias que sólo puede entenderse aceptando que la verdadera física, afanosamente buscada por ellos, es la filosofía moderna que propugnan. Los propios autores a que recurren, especialmente Feijoo, cuya mentalidad es experimental, llevan a idéntica afirmación. La "buena física", según Maneiro, el biógrafo apologeta del grupo, constituye la aspiración común. La educación, por ejemplo, que Alegre quería para la nueva edad responde a los postulados modernos: "debemos ir dejando, dice, caer insensiblemente en los tiernos ingenios infantiles, según expresaba Verulamio, la semilla de todas las ciencias". La "ciencia de la naturaleza" de Clavijero es sin duda la "sana filosofía". El

la sustancia de los cielos, el éter, pues "como filósofos nada decimos porque es algo muy alejado de la mente humana". *Op. cit.*, p. 187. Cfr. pp. 191-2.

[55] Bernabé Navarro estudia a los jesuitas desde dos puntos de vista: que son pura y simplemente escolásticos, que su modernidad reside en la inclinación, en el método extrínseco, pero no en las doctrinas. Puede así sostener que su tarea consiste en renovar a la tradición y que su ciencia física no destruye la metafísica, tanto más cuanto distinguieron el orden de lo fenoménico y el orden de lo nouménico. Mas todo esto contradice a los textos aducidos como prueba.

[56] *Op. cit.*, p. 115.

[57] *Op. cit.*, p. 145.

Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. 1745-1783.

gusto por la verdadera filosofía se logra en la física moderna que es "preciso, dice uno de los jesuitas, apruebe todo hombre racional".[58] Hay, no puede negarse, en ellos demasiada escolástica, pero también demasiada modernidad. Su mérito, considerado el interés de la historia de las ideas, consiste precisamente en que hagan el tránsito a la nueva filosofía, sin que lo acaben de dar completamente. Que esta interpretación sea la correcta se verá al estudiar su ciencia y eclecticismo, de que trataremos a continuación.

3. *La verdadera ciencia.* Por todo esto no resulta extraño que defiendan o expongan casi todas las tesis fundamentales de la modernidad, contraponiéndola expresamente a la tradición peripatética. De conformidad con el orden que usaba la escolástica para exponer las partes de la filosofía, y aun las diferentes cuestiones, van señalando el sentir antiguo y el nuevo.[59] De esta manera están presentes los filósofos y científicos modernos más significativos: Bacon, Leibniz, Newton, Malebranche, Maupertuis, Maignan, Losada, Feijoo, Copérnico, Galileo, Kepler, Tycho, Torricelli, Boyle, Cassini y muchos otros de carácter secundario. Los sistemas más ampliamente enseñados son los de Descartes y Gassendi, cuyas ideas sobre los primeros principios o últimos elementos de los cuerpos, las cualidades, el movimiento, el vacío, las formas sustanciales, el origen de las ideas, la naturaleza del mundo y del alma, son ampliamente difundidas siempre con una singular oposición a las tesis tradicionales. Y si bien no puede reprocharse a los jesuitas que desconozcan, en cuanto a la extensión de sus informaciones, el pensamiento moderno, en cambio no sucede así relativamente a la ausencia de un criterio que discrimine las autoridades de primer y segundo orden. Más grave todavía es que ignoren las obras mismas de los autores, lo que se desprende de la total falta de citas o de menciones directas. Aun Descartes, tan traído y llevado en sus textos, se conoce mediante las noticias que dan Gabriel Daniel y, sobre todo, pensadores de transición como Maignan, Losada y Tosca. Esta viene a ser una limitación propia de nuestra modernidad, de la que tampoco se libra completamente Gamarra. Sólo Alzate, y en una proporción mayor Bartolache, cuando ya las ideas del siglo han penetrado, podrán acudir a algunas obras. Mientras tanto los jesuitas, autodidactas ellos mismos, sin otro magisterio que su propia inquietud, cumplen con su cometido histó-

[58] *Op. cit.*, p. 180.

[59] Abad ejemplariza esta actitud: "me he esforzado también en enseñaros, dice al final de su metafísica, de tal manera, que no sólo tratara las doctrinas peripatéticas, sino además los filósofos más recientes, y de modo que fácilmente pudieseis entenderlos por vosotros mismos". *Op. cit.*, p. 174.

rico que era abrir la conciencia antigua a lo moderno, presentar agradablemente las doctrinas para hacer posible su aceptación, colocar en crisis un saber largamente aceptado y poner, casi de manera insensible, actitudes, ideas, tesis de la época. Por otra parte es bueno considerar que, haciendo a un lado los asuntos estrictamente científicos, estos jesuitas están informados, no sólo de las preocupaciones, sino también de las tendencias más recientes de la ciencia europea que, no se olvide, se liberaba en esta época de la física cartesiana y también sufría las vacilaciones de la transición.

De hecho aceptan un sinnúmero de doctrinas contemporáneas: los últimos elementos de los cuerpos, el movimiento, el vacío, la naturaleza del agua, la fisiología de las sensaciones, los problemas de óptica, la respiración, el corazón y la sangre, constitución de la luna, manchas y partes brillantísimas del sol, corruptibilidad de los cuerpos celestes, identidad de la materia de la tierra y del cielo, distancia de las estrellas fijas, superioridad de las órbitas de los cometas en relación a la lunar, teoría de la gravedad, peso y fuerza elástica del aire, cualidades del imán.[60] Cada una de estas verdades es por sí misma índice de modernidad y de oposición acérrima al peripatetismo, el cual al término del siglo seguirá sosteniendo sus pertinaces errores.

Sin embargo, la modernidad no reside de manera única en lo admitido, pues entonces lo tradicional la sobrepasa con mucho. También en el modo cómo las novedades se enseñan o en los recursos empleados para introducirla. Los principales ideólogos del movimiento jesuita, Clavijero, Alegre y Abad, proceden en tal forma que no exponen doctrina moderna que no modifique algo a la mente tradicional, aun cuando a renglón seguido vuelvan al camino trillado. Unos determinados argumentos, aquellos de los corpusculares contra las formas sustanciales, pongamos por caso, en ocasiones aparecen simplemente enunciados en toda su fuerza, en otras se critican y a veces se aceptan bajo ciertas condiciones. Por todos lados se percibe la hipocresía que Alegre recomendaba a Clavijero para que defendiera los conceptos de la verdadera física usando las palabras de la falsa ciencia. "Yo soy de dictamen, afirma en otro lugar, que donde sentimos con todos, hablemos como todos. Es decir que los graves *baxan propter dynamin*, nada se dice más que en cualidad oculta, y esta voz puesta allí quitaría todo el horror de la novedad, y hará creer que el tratar estas cosas no es horror y espíritu de partido contra el peripato."[61] De acuerdo con esta determinación, crean

[60] Para una mayor información cfr. el capítulo IV-1 de la obra citada.
[61] *Op. cit.*, p. 149.

una red de palabras, de actitudes, en donde el hilo conductor sólo puede ser la voluntad modernizante y nunca la restauración de una escolástica decadente de raíz. Así comprende uno por qué continuamente visten con ropaje viejo a las nuevas ideas: Abad es moderno cuando establece con argumentos escolásticos la igualdad de las materias sublunares y supralunares, y lo es igualmente al exponer, en su tratado de filosofía, primero "aquello en que los modernos convienen con los físicos peripatéticos y después en lo que máximamente difieren". [62] Y el sentido moderno que tiene de suyo la afirmación de que su filosofía consiste en proporcionar las fuentes purísimas de la sabiduría antigua, adquiere con esto su cabal significación.

Otro recurso común es informar sobre la tesis moderna y la escolástica, sin añadir al menos un mérito en favor de alguna. En ocasiones adoptan dos actitudes muy sintomáticas: o exponen favorablemente las doctrinas recientes y las dejan válidas por el hecho mismo de la exposición, o bien no las contradicen con razones filosóficas, sino religiosas, como Abad que rechaza los sistemas de Descartes y Gassendi debido a que el misterio de la Eucaristía se explica por las formas sustanciales, las cualidades absolutas y los accidentes distintos de la forma. Y acontece, por lo contrario, que defiendan las doctrinas modernas diciendo que son más conformes con el sentir de la Escritura y los Padres o que concuerdan con las escolásticas, o porque no destruyen a éstas, o porque pueden ser sostenidas. Propio de la modernidad es asimismo el rechazo continuo de las definiciones aristotélicas y escolásticas, de la materia prima y la forma sustancial desde luego, por ser obscuras y por prestarse a interpretaciones de los corpusculares Descartes y Gassendi.

4. *El atomismo y el sistema copernicano.* Un caso particular, por su importancia en el debate entre la tradición y las nuevas tendencias, lo constituyen las formas sustanciales y el atomismo. Abad, que reconoce la necesidad de admitir la materia y la forma, escribe que, no siendo su ánimo discutir con los modernos, "suponemos que se dan las formas sustanciales peripatéticas". [63] Pero antes, al exponer la tesis escolástica respectiva, cuando todo hace esperar que permanezca en la línea tradicional, concluye así: la forma "no sólo debe sostenerse necesariamente por los aristotélicos, sino también por los partidarios de Gassendi y de Descartes", aunque unos y otros difieran en su definición. [64] Igual sucede con los átomos.

[62] *Op. cit.*, p. 155.
[63] *Op. cit.*, p. 165.
[64] *Op. cit.*, p. 161.

Para explicarlos aristotélica y modernamente a la vez, enseña que todo cuerpo consta de "corpúsculos pequeñísimos, divisibles al infinito". en cada uno de los cuales "se salva la esencia de materia". La materia es al mismo tiempo una substancia simple" a la manera tradicional, y está "compuesta integralmente de partículas continuamente extensas" como piden los modernos. [65]

Clavijero, por su parte, negando la teoría de los cuatro elementos, llama así "al fuego, al agua, a la tierra y al aire, aunque sostenemos que se hallan compuestos de elementos". Sabe bien que "no hay otros elementos fuera de los átomos, pues éstos son cuerpos simples, de los cuales se componen todas las cosas y en los cuales se resuelven todas". Pero para dejar a salvo la materia y la forma, señala dos géneros de cuerpos: uno es el átomo, "simple", "substancia completa, por su propia naturaleza cuanta e impenetrable"; otro es el "cuerpo vulgar e integral", constituido por "partes integrantes", que son la materia y la forma. [66] No existe en los textos anteriores, ni en los de Abad, otra cosa que la mayor aceptación posible de la modernidad, sólo que con el propósito de cubrir las apariencias frente a la tradición.

Cierto es que las indecisiones, el retorno a lo viejo, las maneras veladas de expresarse, la aceptación cuantitativamente abrumadora de tesis escolásticas, todo prueba que aún no llegaba la plenitud de los nuevos tiempos. Esto sólo sucederá con las *Lecciones matemáticas* que Ignacio Bartolache publica en 1769, apenas tres años después que Clavijero enseña su *Física particular*. Mas donde los jesuitas confirman una mentalidad completamente antigua es en el hecho, repetido una y otra vez, de que no sólo consideren las dificultades teológicas de algunas doctrinas, sino recurran a la conveniencia del sentir de la tradición y de la Escritura, y, lo que resulta más grave, aduzcan por pruebas válidas los motivos de la fe, en lugar de los experimentos o la razón. Puede servir de ilustración al caso la singular actitud de Clavijero, sobre el sistema de mundo, cuestión que durante el siglo XVIII fue el punto crítico para modernos y peripatéticos.

Una primera cosa que debe reconocerse en los jesuitas directores del movimiento es cierta simpatía por la hipótesis copernicana. Pero después, debido a razones teológicas y científicas, parecen inclinarse

[65] *Op. cit.*, p. 162.

[66] Op. cit., p. 187. Navarro, en cambio, opina, p. 188, que los átomos son aceptados como elementos en el orden puramente físico, y que la materia y la la forma permanecen como principios en el orden metafísico.

a la aceptación de la de Tycho Brahe.[67] La simpatía se advierte sobre todo cuando rechazan el sistema de Ptolomeo, que tampoco llega a ser definitivo, a pesar del dictamen inexorable de Clavijero, el jesuita que trata especialmente el tema: "después de las exactísimas observaciones de los astrónomos modernos y de los experimentos de los físicos, casi no hay ya nadie que se atreva a defenderlo, si exceptúas algunos pocos peripatéticos desconocedores igualmente de la astronomía que de la física". El propio Clavijero antes de exponer el sistema copernicano, al que califica de "antiquísima disposición del universo", dice claramente que puede ser defendido *como una mera hipótesis*, añadiendo luego que no es posible afirmarlo como tesis por contener opiniones contrarias a la Escritura y a los Padres. Y más adelante, en extraña contradicción, asegura que no puede defenderse ni como hipótesis, "porque no concuerda con los fenómenos". Todavía al final de la exposición manifiesta una perplejidad especulativa entre los tres sistemas, que no es congruente con sus otras expresiones: "no me es menos difícil, dice, entender los movimientos de Copérnico que los de Ptolomeo o Tycho".

De conformidad con esto último Clavijero, tras de referir que Tycho Brahe "excogitó" su sistema porque el "copernicano no concordaba con las S. S. Escrituras, ni el Tolemaico con los fenómenos", reconoce que, en la forma como es expuesto por los modernos, sí concuerda con la astronomía, mas no con la física, por lo cual no es defendible. Parece, pues, no atender a las consideraciones de la fe, sino a requisitos de la ciencia. Pero por otro lado la fuerza de la tradición o las medidas disciplinarias lo llevan, no sólo a aceptar cuestiones decisivas de la explicación ptolemaica, sino a caer conscientemente en tesis irrazonables. Escribe, en efecto, que puede considerarse al universo como una esfera cuyo centro sea la tierra, según enseña Ptolomeo, "porque aunque esto no sea cierto, fácilmente se puede tomar como hipótesis".[68]

¿Cómo compaginar las vacilaciones de Clavijero? ¿Cómo es posible que afirme que el sistema copernicano es el demostrado y después diga que no es posible demostrarlo completamente? Resulta claro que no se trata ya de una posición científica, sino práctica. Clavijero sabía que estaba prohibido a los miembros de la Compañía enseñar el sistema copernicano. Además, sus experiencias per-

[67] Alegre dice al respecto: "en la Physica particular traté primero de los cielos... remendando en lo que me pareció el systema de Tycho Brahe". *Op. cit.*, p. 147.

[68] Para toda esta cuestión véanse las pp. 183-186 de la obra citada.

sonales le aconsejaban tomar en cuenta los escándalos de los teólogos. La solución era por eso el ocultamiento de sus ideas modernas.

5. La actitud ecléctica. Vistas así las cosas, el historiador de las ideas comprende cómo el eclecticismo era la mejor solución para que el filósofo pudiese ser moderno y modernizar en un país firmemente adherido a lo tradicional y opuesto a las innovaciones. Los jesuitas fueron eclécticos, tanto en la exposición de las doctrinas nuevas, como frente a las enseñanzas de sus mayores, si bien no usaron nunca la palabra. Eclecticismo buscaron también para sus alumnos, pues muchas veces los dejaban en libertad de elegir entre las opiniones modernas o entre lo reciente y lo antiguo. Para ejemplificar tal manera de filosofar, además de lo dicho hasta el presente, léase un pasaje donde Alegre expone a Clavijero su tratado de física: "De aí seguí a los cuerpos animados 1º las plantas, en q. seguí el corriente de los Modernos, luego *los Brutos con Descartes*, luego el hombre, cuio tratado diuidí en las cuatro facultades Vital, Natural, Animal y Racional, en q. inserté respectivamente los tratados de Generatione, Corruptione, un Compendio de Anatomía. Traté difusamente los sentidos, y en el oído les di los principios fundamentales de Música, como en la vista los de Optica, Dioptrica y Catoptrica, según las tres direcciones de la luz, en cuia explicación seguí a Descartes. En Generación me pareció mejor Maupertuis, en la Anatomía Heinster, en la Música Erranso; en la Óptica el Abad Nollet. En lo que mira a la *facultad Racional que es lo q. llamamos Anima, seguí generalme. a Malebranche y Descartes*".[69]

Su modernidad se resuelve en un eclecticismo que responde al drama surgido a propósito de su conciencia religiosa y su conciencia moderna. Lo de menos es la escolástica. B. Navarro y el propio Eguiara y Eguren[70] interpretan este movimiento como una restauración, o como una conciliación en todo caso, de la auténtica filosofía tradicional, de manera que las numerosas ideas modernas vienen a incorporarse con ellos a la posición peripatética. No. "Construyeron y armonizaron ingeniosamente cosas nuevas", mas nunca desde lo tradicional, sino más bien desde la verdadera física. Siguen a éste o aquel filósofo haciendo suyas las opiniones que les parecen más probables; eligen las verdades recientes, y también a las antiguas que concuerdan con las nuevas o las nuevas que se acomodan a las

[60] *Op. cit.*, p. 147.

[70] J. J. de Eguiara y Eguren, *Anteloquia*, p. 30, dice: "La filosofía de Gassendi y Descartes y la que fuera de España es estudiada por los homres cultos, no sólo la han gustado muchos, sino que la han bebido y dado a conocer oportunamente en sus escritos, sin apartarse empero de nuestros mayores y del peripato."

tradicionales; seleccionan igualmente las teorías que no contradicen la fe, aunque no sean modernas ni tengan el apoyo de la razón. Pero los guía en todos estos procesos una actitud que pertenece a la modernidad: la audacia para saber, el amor a la verdad. Clavijero lo dice claramente al final de la *Física*: "en ello, sin ninguna intención de parcialidad, sino llevados por el amor sincero de la verdad, escogimos en cada una de las cuestiones la opinión que nos pareció más verosímil".[71] Ante un clima de pugnas filosóficas, buscan la verdad donde la encuentren, con independencia de cualquier escuela. Otra vez Clavijero dice que deben darse a conocer innumerables hechos, que son "el resultado de la secular investigación de los hombres más sabios y que son admitidos por los filósofos sin distinción de escuela o sistema".[72] Para no perderse en semejante labor de lanzadera intelectual, tienen ya el criterio de antemano: el repudio al peripatetismo, la búsqueda de lo nuevo como actitud filosófica y el método de la experiencia y la razón. Así pueden construir "una síntesis con orden admirable" donde "encontrábanse concentrados y dilucidados con suma perspicuidad los filósofos griegos, así como también todos los útiles conocimientos descubiertos por los sabios modernos, desde Bacon de Verulamio y Descartes hasta el americano Franklin".[73] Inútil será preguntarse más por esa "síntesis original" de que habla el biógrafo Maneiro. Simplemente es una filosofía ecléctica, que merece ser considerada en la historia como una contribución al pensamiento, aunque a veces sus seguidores, aun los máximos, al elegir las doctrinas, no captan el sentido profundo de los filosofemas, interesados sólo por recibir los datos convenientes para llenar un esquema mental.

6. *Cultura nacional y humanismo.* El pensamiento de los jesuitas, de muchas significaciones en la historia de las ideas, cobra un sentido más cuando se advierte que sus obras son origen de nacionalidad. Aman entrañablemente a la patria, tanto que, desterrados en Italia, prefieren el pueblo de Tacuba a la culta Roma. Casi todos escriben sobre temas mexicanos, ya con el propósito de mostrar a los detractores la verdad de nuestra historia, ya con el plan de exponer, de manera inobjetable, la capacidad americana para la cultura universal. Aquí está la causa que explica sus desvelos por salvar a la patria de la decadencia, mediante la reforma del método o el magisterio de nuevas doctrinas. Su preocupación es colocar los estudios de México a la altura de los de Europa. A cada paso repiten

[71] B. Navarro, *op. cit.*, p. 193.
[72] *Op. cit.*, p. 184.
[73] *Op. cit.*, p. 177.

que la grandeza de la nación requiere el cultivo de las ciencias modernas y el abandono de aquellas actitudes tradicionales que la demoran.

Los jesuitas tienen otro mérito igualmente grande. Además de introductores de la filosofía moderna, además de mexicanos, son humanistas, porque, como dice Gabriel Méndez Plancarte,[74] lo mismo afirman los derechos y los valores perdurables del hombre, que descienden al estudio y remedio de sus necesidades concretas. Con ellos el pensamiento antropológico, que parecía haber perdido vigor después del siglo XVI, vuelve a ocupar un primer plano, con la diferencia de que ahora, gracias al influjo de la modernidad, el hombre comienza a ser considerado un fin en sí mismo. Por interés humano buscan en el pasado histórico la grandeza indígena y criolla, hablan nuevamente sobre la codicia de los españoles, escriben contra la injusta esclavitud, establecen la libertad como derecho inviolable y piensan que el pueblo es el sujeto originario de la autoridad. Acerca del problema social de la Nueva España, aconsejan el establecimiento necesario del mestizaje. La misma reforma de los estudios y la nueva idea de la filosofía tienen por objeto crear en el hombre americano una inteligencia que, no mereciendo ya el título de bárbara, lo capacite para lograr su felicidad terrenal.

BIBLIOGRAFÍA

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, tomo I. Colección de Escritores Mexicanos, Editorial Porrúa, S. A., México, 1945.

Díaz de Gamarra, Juan Benito, *Tratados*. Edición y prólogo de José Gaos, Biblioteca del Estudiante Universitario, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1947.

Gaos, José, "Un sueño de un sueño", en *Historia mexicana*, vol. X. El Colegio de México, México, 1960.

González Casanova, Pablo, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo* XVIII. El Colegio de México, 1948.

Humanistas del siglo XVIII. Introducción y selección de Gabriel Méndez Plancarte, Biblioteca del Estudiante Universitario, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1962.

López Cámara, Francisco, "El cartesianismo en Sor Juana y Sigüenza y Góngora", en *Filosofía y Letras*, núm. 39, Universidad Nacional Autónoma de México, Imprenta Universitaria, México, 1950.

[74] Cfr. *Humanistas del siglo* XVIII, introducción y selección de Gabriel Méndez Plancarte.

Maneiro, J. L. y Fabri, M., *Vidas de mexicanos ilustres en el siglo* XVIII, Biblioteca del Estudiante Universitario, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1956.

Miranda, José, "Clavijero en la ilustración mexicana", en *Cuadernos Americanos*, vol. XXVIII, Fondo de Cultura Económica, México, 1946.

Humboldt y México, Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1962.

Navarro, Bernabé, *La introducción de la filosofía moderna en México*, El Colegio de México, México, 1948.

O'Gorman, Edmundo, "La filosofía en la Nueva España", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, tomo XIII, núm. 3.

Pérez Marchand, Monelisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo* XVIII *a través de los papeles de la Inquisición*, El Colegio de México, México, 1945.

Posada Mejía, Germán, *Nuestra América, notas de historia cultural*, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1959.

Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1943.

Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Libra astronómica y filosófica*, Presentación de José Gaos, Nueva Biblioteca Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1959.

Sor Juana Inés de la Cruz, "Primero sueño", en *Obras completas*, t. I. Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

———, "Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz", en *Obras completas*, t. IV. Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

LAS CORRIENTES IDEOLÓGICAS EN LA ÉPOCA DE LA INDEPENDENCIA *

por *Luis Villoro*

SUMARIO: *Introducción. I. Los antecedentes del pensamiento revolucionario. II. La revolución popular. III. El imperio y la república. Selección bibliográfica.*

INTRODUCCIÓN

Sería impropio hablar de "filosofía" en la época de la Revolución de Independencia, si entendemos ese término en un sentido estricto. El suave ritmo de desarrollo de la sociedad colonial se ha roto de súbito, la conmoción revolucionaria obliga a decisiones francas, no hay vida humana que no afecte su contacto. Por primera vez, la inteligencia mexicana siente su labor estrechamente ligada a la transformación real de la comunidad. Es una conversión radical del pensamiento: ya no puede limitarse a contemplar la realidad, ahora su expresión es acción al mismo tiempo; las palabras no buscan ser repetidas sino ejecutadas. El vehículo del pensamiento ya no es el tratado sino el manifiesto, el artículo de periódico, el ensayo político e histórico. Los temas filosóficos tradicionales pierden sentido en ese contexto, nadie sabría qué empleo darles. La filosofía como especulación abstracta desaparece. En su lugar están los temas concretos, que iluminan y explican la acción humana: teoría política, crítica religiosa, concepción histórica. Mas en ellos, en cierto sentido, aún hay filosofía. En efecto, si por filosofía entendemos *reflexión radical*, el pensamiento concreto de esta época aún sería filosofía en la medida de su *radicalismo*; al preguntar por los principios últimos de la realidad social que intenta esclarecer, adquirirá dimensión

* En mi libro *La Revolución de Independencia*, publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1953, traté detenidamente el tema de este artículo. Mis ideas al respecto no han cambiado sustancialmente desde entonces; el lector deberá disculpar, por lo tanto, que utilice ampliamente esa obra, resumiendo aquí mucho de lo allí expuesto. Con todo, he aprovechado la oportunidad para añadir algunos matices de interpretación que ahora veo con mayor claridad que entonces; he tomado en consideración también las investigaciones de otros autores, publicadas después que la mía.

filosófica. Sólo en este sentido restringido, podríamos hablar de "filosofía" durante la revolución mexicana de Independencia.

La época que estudiamos puede verse como el primer intento de la inteligencia mexicana por poner al descubierto los orígenes de su comunidad. Por una parte, es la liberación de las concepciones heredadas, de los sistemas postizos que encubren la verdad nacional; por la otra, el retorno consciente a las bases en que descansa la convivencia social en su transcurso histórico. Calar en el fondo del propio mundo histórico para explicar nuestra acción en él: forma, al cabo, de cierto radicalismo filosófico. "Filosófico", sin duda, en un sentido particular: pues se abandona la universalidad y pureza propias de la razón abstracta, para circunscribirse voluntariamente a un pequeño trozo de vida humana.

Por radical que llegue a ser la reflexión, nunca abandona lo concreto; por ello, no puede comprenderse desligada de la circunstancia a que responde. Traduce racionalmente un movimiento que ejecutan amplios grupos sociales, está enlazada a sus intereses y proyectos. Su función no es separable de la *praxis*; al interrogar por los principios de la vida comunitaria, la reflexión pretende cumplir una función esclarecedora y normativa de la acción. El pensamiento clarifica la práctica, la práctica cumple el pensamiento, sin que podamos saber cuál de los dos factores antecede en verdad al otro. Pues si a menudo la teoría señala cauces a la acción, otras veces la acción la precede y obliga a expresar un descubrimiento realizado ya por ella. En esta liga entre teoría y práctica, la significación de las ideas varía con la función que desempeñan. El *uso* concreto que se les da en una situación revela su sentido. Por ello, la mera procedencia histórica de una doctrina suele indicar poco acerca de su significado. Una doctrina importada progresista, por ejemplo, puede desempeñar en la nueva circunstancia una función moderadora, o bien, alguna concepción tradicional puede, al resucitarse, adquirir un uso renovador y hasta revolucionario. Más útil resulta, por lo tanto, tratar de explicar la aceptación de las ideas por las actitudes históricas de los hombres que las emplean en una situación determinada.

El pensamiento ideológico no permanece estático durante la época de la Independencia. Podemos notar un movimiento cada vez más hondo en la búsqueda reflexiva de los orígenes, que corresponde al creciente radicalismo revolucionario. Las distintas etapas de este proceso no podrían explicarse por un simple cambio en las influencias filosóficas; por el contrario, la evolución doctrinal se esclarece por la insistencia creciente en una actitud ante la propia realidad. Veamos las principales etapas de este movimiento.

I. LOS ANTECEDENTES DEL PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO

A principios del siglo XIX existía ya en la Nueva España lo que podríamos llamar una "clase media ilustrada", constituida principalmente por miembros de las profesiones liberales y del clero medio y bajo, que sentía muchas de sus aspiraciones afines con las de los propietarios rurales criollos. Mientras los europeos acaparaban casi todos los altos puestos eclesiásticos, militares y civiles, los "letrados" criollos estaban obligados a disputarse puestos menores en la administración pública y canonjías y curatos de segundo orden. Su principal baluarte político eran los ayuntamientos, que dominaban por completo, su arma más poderosa, la "ilustración", depositada casi exclusivamente en sus manos. Esta *inteligencia* criolla se encuentra culturalmente preparada para un cambio. Desplazada por el orden colonial, tenderá a negarlo y a oponerle otro orden fraguado por sus proyectos. En teoría política echará mano de la doctrina que sirva, en el momento requerido, para justificar el cambio. Tres parecen ser las corrientes principales de que nutre, por ahora, su pensamiento. La más importante es el jusnaturalismo racionalista (Grocio, Puffendorf, Heinecio), que se ligaba, sin demasiadas dificultades, a la doctrina de los jesuitas ilustrados; éstos siguiendo a Suárez y tal vez a Juan de Mariana, enseñaron que la soberanía radicaba inmediatamente en el pueblo y que éste trasmitía sus derechos al monarca, mediante un pacto. La unión de estas dos corrientes se hace clara en Francisco Xavier Alegre. En su *Institutionum Teologicarum*, de 1789, sostenía que el origen próximo de la autoridad estaba en el "consentimiento de la comunidad" y su fundamento en el derecho de gentes; la soberanía del rey —afirmaba— es sólo mediata, y descansa en la voz común. Citando a Puffendorf, explicaba una doctrina que coincidía también con la línea suarista de pensamiento: "todo imperio... de cualquier especie que sea tuvo su origen en una convención o pacto entre los hombres".[1] El lenguaje que emplearán los primeros teóricos de la Independencia recuerda tan claramente esta corriente que no podemos menos de ver en ella su fuente más importante.

Sobre este fondo de pensamiento se sumaban otras influencias. Los autores ilustrados españoles, sobre todo Jovellanos y Martínez Marina, con su intento de asimilar algunas ideas políticas modernas a la tradición política legal hispánica, llamaron la atención de los

[1] En Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo* XVIII, UNAM, 1941, pp. 47, 49.

letrados novohispanos. Bastarían los continuos intentos de fundar en México "sociedades de amigos del país" y el éxito que alcanzó la que dirigía Jacobo de Villaurrutia en Guatemala, para atestiguar preocupaciones comunes entre la ilustración mexicana y la española. Por último, las ideas francesas: Rousseau, Montesquieu, Voltaire, la Enciclopedia. Sabemos que los nuevos libros circulaban ampliamente y eran discutidos en círculos selectos.[2] Algunas de sus ideas políticas coincidían formalmente con las anteriores y podían asimilarse a ellas, dando pábulo a los impulsos renovadores. No faltan tampoco algunos casos de criollos inficionados de "francesismo", como el cura Olovarrieta, condenado por la inquisición en 1802 por sostener ideas roussonianas. Caso interesante también el del fiscal Posada, que sostiene "ideas situadas dentro de la tradición española pero que se aproximan quizás más a Rousseau".[3] Con todo, no habría que exagerar la influencia de los autores franceses, como suele a menudo hacerse. De la simple lectura de los libros no puede inferirse una real influencia ideológica. Los papeles de la inquisición muestran que la mayoría de los procesados fueron extranjeros y no criollos; por otra parte, las autoridades españolas y los mismos inquisidores figuran entre los más aficionados a esas lecturas. La difusión de dichas obras solamente tendría verdadera significación si en las doctrinas de los principales teóricos de la Independencia se descubriera una clara similitud de pensamiento, cosa que —como veremos— sólo ocurre en una etapa tardía de la revolución. La actitud inicial del criollo parece más bien asimilar a su propia línea de pensamiento, las expresiones de los ideólogos franceses que coincidan formalmente con ella. Prolongan así el eclecticismo selectivo frente a las ideas modernas, que distingue a muchos ilustrados del XVIII.

En 1808, un acontecimiento insólito da lugar a que se manifiesten las primeras ideas favorables a la Independencia. La continuidad monárquica ha quedado rota; los soberanos en disputa, Carlos y Fernando, enajenan su propio reino, incapaces de defenderlo. La metrópoli es ocupada por las tropas de Napoleón y atañe al pueblo español tomar en propias manos la resistencia. *De hecho*, la soberanía ha recaído de nuevo en el pueblo. Inútiles son discusiones doctrinarias, los distintos pueblos de la península deben organizarse

[2] Véase Monelisa Lina Pérez Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la inquisición*, El Colegio de México, 1945.

[3] Véase José Miranda, "El influjo político de Rousseau en la Independencia mexicana", en *Presencia de Rousseau*, UNAM, 1962, p. 262.

por propia cuenta y asegurar por sí mismos la constitución de la nación.

En la Nueva España se forman dos partidos antagónicos. Por un lado está el Real Acuerdo, apoyado por los funcionarios y comerciantes de origen europeo, por el otro, el Ayuntamiento de la ciudad de México y el único oidor criollo, Jacobo de Villaurrutia, por cuya voz se hace oír, por primera vez, la clase media americana. Para los criollos, la desaparición efectiva del monarca obliga a plantear el problema del origen de la soberanía. Fernando VII conserva el derecho a la corona, pero ahora se introduce una idea que cambia el sentido de su dominio: el rey no puede disponer de los reinos a su arbitrio, carece de la facultad de enajenarlos. Las abdicaciones de Carlos y de Fernando son nulas porque son "contrarias a los derechos de la nación a quien ninguno puede darle rey si no es ella misma, por el consentimiento universal de sus pueblos, y esto en el único caso en que por la muerte del rey no quede sucesor legítimo a la corona".[4] Sobre el derecho del rey están los de la nación.

La autoridad —sostiene el licenciado Verdad— le viene al rey, de Dios, pero no de modo inmediato sino al través del pueblo.[5] Por su parte, Azcárate recuerda que existe un pacto entre la nación y el soberano, que no puede ser roto unilateralmente.[6] Esta última idea se entiende en la aceptación tradicional del pacto social, que podía leerse tanto en Vitoria o en Suárez como en Puffendorf. En efecto, el contrato original celebrado entre el pueblo y el rey es irrevocable: si el monarca no puede desconocerlo, tampoco el pueblo puede arrebatar al soberano la donación que le hizo del reino. Cuando el rey se encuentra imposibilitado para gobernar, la nación vuelve a asumir la soberanía, pero al regresar el monarca a sus funciones, cesa automáticamente el ejercicio directo de la autoridad por el pueblo. Aun cuando el Real Acuerdo acusa al Ayuntamiento de sostener que el pacto social quedaría abolido en el interregno y los ciudadanos en libertad de establecer un nuevo contrato, el Ayuntamiento parece inclinarse más por la doctrina de Heinecio, siguiendo a su traductor y comentador Joaquín Marín y Mendoza. Según éste, "el pacto celebrado por el pueblo queda vigente, y la República no ha mudado su primitiva constitución, por haber ele-

[4] Resolución del Ayuntamiento de México, sesión del 19 de julio de 1808; en Genaro García, *Documentos históricos mexicanos*, Museo Nacional, México, 1910, t. II, doc. 3.

[5] "Memoria póstuma del licenciado Verdad", fechada el 12 de septiembre de 1808; en G. García, *op. cit.*, t. II, doc. 53.

[6] Voto sobre la proposición presentada por Villaurrutia; en G. García, *op. cit.*, t. II, doc. 46.

gido durante el interregno unos magistrados extraordinarios...".[7] El pacto con el rey queda vigente, mas la nación ya no se concibe enajenada al soberano, el contrato original supone la libertad de la nación para darse las formas de gobierno que puedan convenirle. De hecho, el fundamento de la sociedad se ha trasladado del rey a la nación. Mientras el licenciado Verdad todavía habla, en una ocasión, de los "bienes reales" que debe cuidar la nación, Azcárate invierte —con mejor lógica— los términos y habla de "bienes confiados por la nación al rey para su administración".[8] Por su parte, fray Melchor de Talamantes es más osado que sus compañeros. Cuando falta el rey —escribe— "la nación recobra inmediatamente su potestad legislativa, como todos los demás privilegios y derechos de la Corona". Se debe apelar entonces a la voz de la nación, "esa voz que todos los políticos antiguos y modernos miran como el fundamento y origen de las sociedades".[9]

Al preguntar por el origen de la sociedad, el criollo se detiene en la "nación". ¿Qué entiende por este término? No se trata de la "voluntad general" de los ciudadanos, la soberanía recae en una sociedad ya constituida, organizada en estamentos y representada en cuerpos de gobierno establecidos. Se trata de la idea de la autoridad de la "comunidad", considerada como un todo orgánico ya constituido. Así, Azcárate pone en duda la legitimidad de la junta de Sevilla porque fue formada por la "plebe", "la cual no es el pueblo, en la acepción de la ley la., título 10, parte 2a., que expresamente declara que no es la gente menuda",[10] Y en un discurso desarrolla con cuidado este punto. "Por su ausencia o impedimento [del rey], reside la soberanía, representada, en todo el reino y las clases que lo forman, y con más particularidad en los tribunales superiores que lo gobiernan, administran justicia, y en los cuerpos que llevan la voz pública..." Ideas que recoge el Ayuntamiento en pleno, añadiendo que el nombramiento del virrey corresponde al reino "representado por sus tribunales y cuerpos, y esta Metrópoli como su cabeza..."[11] Aun Melchor de Talamantes, el de más avanzadas ideas en el grupo criollo, se opone expresamente a Rousseau, cuyo error fue "haber llamado indistintamente al pueblo al

[7] "Memoria póstuma del licenciado Verdad", en G. García, *op. cit.*, t. II, doc. 53.

[8] Voto citado; en G. García, *op. cit.*, t. II, doc. 46.

[9] "Congreso Nacional de las Colonias", en G. García, *op. cit.*, t. VII.

[10] Cit. por Servando Teresa de Mier, *Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac*, por don José Guerra, Londres, 1813, t. I, p. 90.

[11] Acta del Ayuntamiento de México, del 19 de julio de 1808; en G. García, *op. cit.*, t. II, doc. 3.

Miguel Hidalgo y Costilla. 1753-1811.

ejercicio de la soberanía, siendo cierto que aun cuando él tenga derecho a ella, debe considerársele siempre como menor". El mismo autor pone empeño en advertir que no sigue ideas "modernas", sino las derivadas de Santo Tomás... al través, probablemente, de Suárez y Mariana, observaríamos nosotros.[12] No debemos olvidar que el pensamiento de Rousseau, en esos momentos, se consideraba ligado al jacobinismo; por otra parte, todo "francesismo" se asociaba a tendencias bonapartistas. ¿Para qué entonces, acudir a esa corriente extranjera, cuando en la tradición hispánica, tanto filosófica como jurídica, se encontraban los elementos suficientes para justificar los cambios que se proyectan?[13] ¿Quiere esto decir que las ideas francesas están del todo ausentes? Tal vez no. José Miranda ha observado que en algunas frases de Jacobo de Villaurrutia y de Talamantes podría verse un rastro del lenguaje francés ilustrado.[14] Si así es, no pasan de ser indicios del intento —consciente o inconsciente— de asimilar ese lenguaje a una línea propia de pensamiento.

Los criollos resucitan una añeja institución: la representación nacional en un congreso, organizado por clases y estamentos, en el que se reunirían los representantes de las villas. La junta que propone el oidor Villaurrutia sería "representante de todas las clases"; de hecho, en ella habría mayoría del clero, la milicia y la nobleza.[15] El Ayuntamiento, por su parte, expresa otra tendencia: la junta debería estar constituida "de diputados de todos los cabildos seculares y eclesiásticos", aunque también tendrían representación en ella las autoridades superiores de gobierno.[16] Se trata de una idea cara al tradicional pensamiento democrático español: siempre se vio en la autonomía de los cabildos el baluarte de la democracia

[12] "Representación Nacional de las Colonias" y declaración en su causa; en G. García, *op. cit.*, t. II, p. 40.

[13] La siguiente opinión de Jesús Reyes Heroles resume bien la situación: "La explicación contractual del origen de la sociedad civil... no necesaria ni exclusivamente se inspira en Rousseau. En algunos casos es preroussoniana, hallando apoyo en lo que podríamos llamar la idea tradicional española, estamentaria y de libertades como privilegios, debidamente matizada, semimodernizada por autores españoles como Martínez Marina y Jovellanos, línea que fundamenta el intento de Independencia de México en 1808; o bien en autores que, situados en la línea racionalista y moderna, son también anteriores a Rousseau, como es el caso de Grocio, Hobbes o Locke" ("Rousseau y el liberalismo mexicano", en *Presencia de Rousseau*, UNAM, 1962, p. 301-2).

[14] Véase *Las ideas e instituciones políticas mexicanas; primera parte, 1521-1820*, Instituto de Derecho Comparado, UNAM, 1952, p. 277, 280.

[15] Exposición del 31 de agosto de 1808; en G. García, *op. cit.*, t. II, doc. 55.

[16] "Memoria póstuma del licenciado Verdad"; en G. García, *op. cit.*, t. II, doc. 53.

y la fuerza que oponer al despotismo. En la Nueva España aún se conservaba, sin duda, el recuerdo del importante papel que habían jugado los cabildos en los inicios de la colonia y de los congresos en que se juntaron, emparentados con las Cortes.[17] El Ayuntamiento de México inicia un movimiento de retorno: cubiertos por siglos de despotismo cree ver los principios de una vida más libre.

Para fundar jurídicamente sus pretensiones, el partido criollo no acude a las leyes en uso. Olvidando lo inmediato, desciende en el curso de la historia hasta las leyes primeras, en busca de aquellas sentencias de que todas las demás se derivan. Llega así a la Carta Magna de Castilla, redactada por Alfonso el Sabio en la Edad Media. Las Leyes de Partida ofrecen uno de los argumentos centrales de la necesidad de convocar una junta; de la jurisprudencia medieval arrancan medidas democráticas, que luego habrían de perderse en los tiempos del despotismo.

Idéntico salto al través del tiempo, lleva al cabo el criollo en la historia de América. El contrato social se sitúa en el momento de la conquista. Los derechos de los reyes provienen del pacto que hicieron con él los conquistadores, antepasados de los criollos. Gracias a éste, la Nueva España quedó incorporada a la corona de Castilla, en pie de igualdad con cualesquiera de los reinos españoles, con la misma independencia entre sí de que teóricamente gozaban éstos. Oigamos las razones que aduce el licenciado Azcárate, a nombre del Ayuntamiento de México, para negar reconocimiento a la junta de Sevilla: "Sevilla por sí sola no es la Corona de Castilla... es conquista de Castilla y León, del mismo modo que lo es la Nueva España." San Fernando la ganó a los moros, "a la manera en que el Excmo. Sr. Hernán Cortés conquistó a México venciendo al emperador Moctezuma y a su sucesor Cuauhtémoc. Asimismo es colonia de Castilla y León... entre una y otra colonia no hay más diferencia sino que Sevilla lo es dentro de la misma península y la Nueva España está separada de ella".[18] América no depende de España, sino sólo del rey de Castilla y León; preso éste y ocupadas sus tierras por el extranjero, la Nueva España debe reunir a los notables del reino en una junta prevista por el código de Indias. Éste, en efecto, dotó a la Nueva España de la misma facultad de convocar Cortes que tenían los otros reinos hispánicos.

El retorno a los principios originarios, tanto en las leyes españolas como en la historia americana, revela los derechos de los ayunta-

[17] Véase J. Miranda, *op. cit.*, pp. 127 y ss., 135 y ss.

[18] Voto sobre la proposición presentada por Villaurrutia; en G. García, *op. cit.*, t. II, doc. 46.

mientos. En el cabildo está la verdadera representación popular. "Dos son las autoridades legítimas que reconocemos —dice el licenciado Verdad—, la primera es de nuestro soberano, y la segunda de los ayuntamientos, aprobada y confirmada por aquél. La primera puede faltar, faltando los reyes..., la segunda es indefectible por ser inmortal el pueblo." Por otra parte, los ayuntamientos se encuentran en la base de la constitución de la Nueva España. Los de Veracruz y México fueron las primeras autoridades y dictaron los primeros reglamentos a la nación, "ejemplar que debe servir de guía en la presente época".[19] En cambio, la Real Audiencia y el virreinato vinieron a establecerse sobre una nación ya plenamente constituida. El Ayuntamiento es, pues, más originario; a él hay que volver ahora. La actitud del criollo lleva implícito el repudio del absolutismo y centralismo monárquicos y el deseo de enlazarse con la época que los precede.

Desplazado de un orden al que se siente ajeno, el criollo busca recuperar una sociedad en la que tenía su parte. Hay que negar el pasado inmediato para alcanzar el principio. La doble acepción de "principio" se confunde: es a la vez fundamento de la sociedad y comienzo de la vida histórica, pues parece que al descender hacia el fundamento de la sociedad, retrocedemos también en el tiempo; a la inversa, ahondar en el pasado es una vía para alcanzar las bases en que descansa la sociedad. La paradoja del movimiento revolucionario comienza: la tendencia más progresista del momento supone, a la vez, un movimiento de retorno.

Pero la vuelta al origen no llega hasta el fin. En la búsqueda de los fundamentos reales de la sociedad se detiene en la nación ya constituida. El "pueblo" de que se habla, es el que se supone representado en los ayuntamientos y que, en verdad, está formado por los "hombres honrados" de cierta educación y posición social en cada villa, con exclusión, naturalmente, de indios y castas. En realidad, es la clase media criolla, que domina esos cuerpos, la que obtendría la dirección del congreso propuesto. Por otro lado, el retorno al pasado sólo alcanza el momento de la conquista. Son los conquistadores españoles quienes hicieron el pacto con la corona, no los aborígenes. Quienes dirigen ahora la lucha descienden de aquéllos, y tan alejados están en este momento de los peninsulares como del pueblo verdadero. Para que el movimiento hacia el origen siga adelante será menester que otras clases sociales, hasta ahora silenciosas, se hagan presentes.

[19] "Memoria póstuma"; en G. García, *op. cit.*, t. II, doc. 53.

Esta es la posibilidad que se proyecta, de pronto, sobre las reuniones convocadas por el virrey. Después de que el licenciado Verdad, en una junta, terminó su discurso sosteniendo que la soberanía había recaído en el pueblo, el oidor Aguirre, jefe del partido europeo, le pide que aclare de qué "pueblo" se trata. Adivinamos un instante de vacilación en el síndico, que acaba respondiendo: "las autoridades constituidas". Entonces Aguirre, "replicándole que esas autoridades no eran pueblo, llamó la atención del virrey y de la junta hacia el pueblo originario en que, supuestos los principios del síndico, debía recaer la soberanía; sin aclarar más su concepto, a causa... de que estaban presentes los gobernadores de las parcialidades de indios, y entre ellos un descendiente del emperador Moctezuma." [20] La confusión es general. El arzobispo Lizana, que había simpatizado con la tesis del Ayuntamiento, cambia de bando y apoya desde entonces al Real Acuerdo. No es la actitud del criollo la que hace retroceder a los más conservadores, sino la posibilidad que presagia. Al través de ella se presiente la libertad popular. Porque el movimiento hacia el origen, una vez iniciado, no podrá detenerse. Pronto, llegará a su término: la soberanía efectiva del pueblo.

II. LA REVOLUCIÓN POPULAR

Con el alzamiento popular, iniciado el 15 de septiembre de 1810 por don Miguel Hidalgo, cambia el contexto social del movimiento de Independencia. Al intento de reformas, sucede la acción revolucionaria. A la voz de un criollo letrado, se rebelan los indios de los campos, los trabajadores mineros, la plebe de las ciudades. La explosión se trasmite como un rayo; pronto, se extiende a casi toda la nación. Estamos ante un movimiento unánime de las clases populares, sin antecedentes en la historia anterior de toda la América y sin paralelo en el movimiento de emancipación de otros países del continente, que le da un sello distintivo al de la Nueva España. La revolución que estalla en 1810 es enteramente distinta a los intentos de emancipación iniciados por el cabildo metropolitano dos años antes. Por su composición social se trata fundamentalmente de una revolución campesina, a la cual se suman los trabajadores mineros y la plebe de las villas, y que tratan de encauzar y dirigir caudillos provenientes de la clase media.

Las teorías políticas y concepciones históricas del movimiento revolucionario reflejan su composición social. Los ideólogos que las

[20] Relación de la junta del 9 de agosto de 1808, redactada por el Real Acuerdo; en G. García, *op. cit.*, t. II, doc. 51.

expresan pertenecen al grupo de "letrados": son abogados, eclesiásticos, miembros de los ayuntamientos provinciales, periodistas; sin embargo, su contacto con el pueblo va transformando las ideas propias de su clase y, a menudo, expresan tendencias netamente populares. Así, conforme la revolución avanza, la concepción de estos criollos se vuelve más radical; entonces, rebasa los intereses particulares de su clase y expresa intereses generales de la comunidad. Esa transformación ideológica, debida al contexto social en que funcionan las ideas, hará a los dirigentes del movimiento cada vez más permeables a influencias ideológicas "modernas". La radicalización de la acción revolucionaria hace posible la aceptación de nuevas doctrinas, y no a la inversa.

De modo esquemático, podemos definir dos etapas en el pensamiento revolucionario. Pueden considerarse como dos niveles de radicalismo creciente, que expresan la misma actitud de negación del pasado y de retorno a los orígenes de la comunidad histórica. En los primeros años perduran las ideas de raigambre tradicional; las tesis del Ayuntamiento de México se reiteran y desarrollan. Pero también surgen otras, al contacto con la nueva circunstancia; aparecen las primeras ideas agraristas, cierto igualitarismo social y tendencias indigenistas. En una segunda etapa, los letrados criollos se abren cada vez más a las ideas democráticas, en su versión francesa y gaditana, propias del liberalismo europeo. Veamos los rasgos principales de una y otra etapa.

Las primeras ideas de los insurgentes se enlazan con las proposiciones del partido criollo de 1808. Allende buscaba, antes del 15 de septiembre de 1810, la manera de establecer la reunión de cabildos que estipulaban las viejas leyes castellanas. Convence a Aldama de que se le una para establecer una junta compuesta de representantes nombrados por los ayuntamientos del reino, que tendría por fin gobernar el país hasta la restitución de Fernando VII. Éste es probablemente también el "Congreso" a que alude Hidalgo en su Manifiesto: "...que se componga de representantes de todas las ciudades, villas y lugares de este reino".[21]

Después de la prisión de Hidalgo, Rayón y Liceaga envían a Calleja una carta; se trata de la primera declaración oficial de los fines que persigue la insurrección. El documento la justifica en la imposibilidad de Fernando VII para gobernar y en la necesidad de un congreso que guarde la soberanía del rey y restituya al país el orden que el golpe de Estado de Yermo y sus secuaces había dero-

[21] "Manifiesto contra el edicto de la Inquisición."

gado.[22] Los argumentos del doctor Cos se inscriben en la misma línea de ideas. La base del movimiento es la ausencia del soberano, que no puede ser reemplazado por "un puñado de hombres congregados en Cádiz", sino por la nación. Los derechos del criollo a un gobierno propio se fundan en la interpretación conocida: América depende de la corona, pero no de la nación española. El "Plan de paz", por su parte, propone: "1. La soberanía reside en la masa de la nación. 2. España y América son partes integrantes de la monarquía, sujetas al rey pero iguales entre sí y sin dependencia o subordinación de la una respecto de la otra."[23] Quintana Roo nos aclara cuál es la nación en que recaería la autoridad. Cuando la cabeza falla, dice, deben ser los cuerpos constituidos quienes tomen en sus manos el gobierno. Y Carlos María Bustamante declara enfáticamente que, sobre el cadáver del licenciado Verdad, juró vindicar su nombre y recoger las tesis del criollo: España está en interregno, las soberanía reside en la nación y en su más cercano representante: los ayuntamientos.[24]

Pero es fray Servando Teresa de Mier quien desarrolla con mayor vigor estas ideas. Es él quien revela a los criollos la "Carta Magna" de que arrancan todas sus prerrogativas.[25] América posee su propio pacto social, que la constituyó en parte integrante de la monarquía española y que Carlos V contrajo con los conquistadores; después de la junta de Valladolid, en 1550, se establecieron las bases jurídicas del nuevo reino, siguiendo ideas de Bartolomé de las Casas. Ese pacto original no sólo lo firmó el rey con los conquistadores, sino también con los indios, a quienes consideró vasallos a cambio de concederles exenciones y privilegios. Incluso hubo un pacto de la corona con los negros libertos, cuando en 1557 depusieron sus armas ante el virrey. Desde entonces, pese al posterior despotismo "conservaron los reyes en su fondo nuestras leyes fundamentales, según las cuales las Américas son reinos independientes de España sin otro vínculo con ella que el rey..., dos reinos que se unen y confederan por medio del rey, pero que no se incluyen". En efecto, los soberanos —sostiene Mier— concedieron a la Nueva España todos los derechos de un reino independiente, la dotaron de sus propias Cortes, de su Consejo de Indias, separado del Consejo de

[22] Carta a Calleja, del 22 de abril de 1811; en Carlos María Bustamante, *Cuadro histórico de la Revoución Mexicana*, 2ª ed., Imp. de M. Lara, México, 1843-46, t. I, p. 208.

[23] *Semanario Patriótico Americano*, n. 7 y *El Ilustrador Americano*, n. 5.

[24] *Semanario Patriótico Americano*, n. 4 y *Quinto Juguetillo*, México, 1812.

[25] Véase su *Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac*, Londres, 1813.

Castilla e igual en derechos a los de Aragón, Italia o Flandes; de su propia jurisdicción eclesiástica, etcétera. El único vínculo entre América y España es el soberano, y cada país debe gobernarse como si éste no fuera común, sino propio de cada reino. Tal es el código originario de América que Mier, empleando la terminología en boga, denomina "Constitución Americana". En sus reivindicaciones los criollos no hacen más que seguir sus dictados, son los europeos quienes intentan abolir el pacto social y sustituirles un gobierno tiránico. Al través de la maraña del código de Indias, Mier —siguiendo el movimiento iniciado en 1808— cree descubrir los principios genuinos, pero es difícil atenerse a ellos, cuando, desde el inicio quisieron ocultarlos. Las leyes fundamentales de América quedaron sepultadas bajo decretos posteriores. Poco después de 1550, el absolutismo real empezó a dictar disposiciones que abolían o desvirtuaban la Carta Magna. Hollando las leyes fundamentales de la monarquía, Carlos V disolvió las Cortes y dio principio la carrera hacia el despotismo. Pronto el Consejo de Indias olvidó que era un parlamento americano y cayó bajo la dependencia de los europeos, los virreyes imitaron a sus soberanos y echaron en olvido el pacto social a que estaban sujetos, hasta que la Constitución Americana se redujo a una serie de estipulaciones en parte incumplidas, en parte abrogadas por medidas posteriores. La Constitución original no tiene casi tiempo de cumplirse, los primeros años de su existencia son también los que inician su ruina; al cabo de unos lustros, aquellos principios luminosos, sepultados bajo una legión de decretos insignificantes, apenas pueden reconocerse.[26]

La misma nostalgia por el origen perdido preside el pensamiento religioso. Atacados por las condenaciones de la jerarquía eclesiástica, los intelectuales criollos y el bajo clero insurgente resienten por igual el desprecio del teocratismo hacia su auténtica fe religiosa y se orientan a una concepción más depurada de la Iglesia. Hidalgo es el primero en protestar contra las excomuniones que se lanzan por motivos puramente políticos y señala su causa en los intereses mundanos del clero y en la distorsión de la religión por ideología política... "Ellos no son católicos sino por política..."[27] Mier,

[26] Se puede notar cierto paralelismo entre estas ideas de Mier sobre América y otras similares de Jovellanos sobre España. También Jovellanos se preguntaba por una "constitución" española, que se había "perdido", y a la cual habría que volver (carta al doctor Prado, cit. por Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo* XVIII, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 574). Sin embargo esta idea no parece haber desempeñado en el autor español un papel tan central, ni haber tenido tantas cosecuencias como la idea correspondiente de Mier.

[27] "Manifiesto contra el edicto de la inquisición."

el doctor Cos y, sobre todos, Morelos señalan el perjuicio que la actitud del alto clero causa a la propia Iglesia y la necesidad de separar la religión de todo interés terreno. Ideas de reforma eclesiástica acuden fácilmente; hasta Ignacio Allende declara la conveniencia de que "se arreglase y reformase el estado eclesiástico, y particularmente los religiosos, reduciéndolos al rigor primitivo de sus patriarcas y fundadores".[28] En el doctor Cos esta idea adquiere mayor alcance. La actitud del alto clero ha tenido como consecuencia —dice— colocar a los cristianos de Nueva España en un estado del todo semejante al de la Iglesia primitiva, en la que el clero comulgaba directamente con el pueblo y los dignatarios eclesiásticos eran elegidos democráticamente por la asamblea de los fieles. Cuando un adversario sostiene que América caería en la heterodoxia si se llegara a desligar de la Iglesia española, el escritor insurgente contesta que, por el contrario, "la religión emigraría de la España para residir entre los americanos con toda su pureza y esplendor; renacerían los días y siglos alegres de la Iglesia primitiva; se veneraría al sacerdocio como actualmente no se venera".[29] Creeríamos haber oído ese mismo tono de voz en otra parte, acude a la memoria el viejo sueño de un Motolinia, de un Las Casas: fundar en América una nueva Iglesia, depurada de la corrupción terrena, resucitar en ella los días primeros del cristianismo.

Teresa de Mier dirige su crítica a los males que aquejaban a la Iglesia en América. La misma pregunta que lo condujo al descubrimiento de la "Constitución americana", lo lleva al momento en que nació la Iglesia en Nueva España. Ve el inicio de la corrupción en los métodos equivocados de evangelización, en la falta de espiritualidad y en la liga del clero con los intereses seculares de la colonia. Su crítica adquiere mayor universalidad, al incardinarla en un estudio general sobre la evolución histórica de la Iglesia romana. Examina los orígenes del césaro-papismo y la tentación de realizar el reino de Dios en una sociedad mundana, que hace remontar al siglo VIII. En las tendencias del clero "constitucional" francés y en las doctrinas del obispo de Blois, Enrique de Grégoire, cree ver un síntoma alentador de regreso al espíritu originario de la Iglesia. Propugna por una religión popular, pobre, sin privilegios, presidida por la tolerancia y el respeto a las ideas ajenas, liberada de ideologías retrógradas. En el ideal natural de igualdad y libertad para todos los hombres, ve una correspondencia con la doctrina

[28] "Causa contra Allende, ampliación a la pregunta 63"; en G. García, *op. cit.*, t. VI.

[29] *Semanario Patriótico Americano*, n. 24 y 25.

evangélica. La obra de Mier es, sin duda, el intento más original para unir doctrinariamente la necesaria depuración espiritual del cristianismo con las nuevas ideas de libertad e igualdad.

Al lado de estas ideas, el contacto directo con el pueblo en armas impone otras. El igualitarismo social —y no sólo jurídico—, las medidas agrarias de Hidalgo y Morelos no parecen desprenderse de doctrinas políticas previas, expresan la experiencia real de la revolución y obedecen a su impulso. El caso de Hidalgo es significativo. El sabio criollo llama a la libertad al pueblo. En ese mismo instante, se erige en su representante. Y el pueblo lo engloba, lo absorbe en su impulso, hasta convertirlo en vocero de sus propios deseos. Hidalgo toma todas las providencias a su nombre; "para satisfacerlo", según su propia expresión. Al apelar a la "voz común de la nación", probablemente usa ese término en el sentido que tiene en los criollos ilustrados, desde Azcárate a Quintana Roo.[30] Sin embargo, la "nación" que *en realidad* lo ha aclamado ya no son los "cuerpos constituidos", ni la representada en los ayuntamientos, sino los campesinos indios que lo proclamaron "generalísimo" en las llanuras de Celaya, las grandes masas que, desde entonces, lo sostienen. *De hecho*, "voz de la nación" adquiere en ese contexto el significado de "voluntad de las clases populares". Al legislar en su nombre, Hidalgo pone, *en la práctica*, por soberano al pueblo bajo, sin distinción de estamentos o clases en su seno. Así, su utilización en la *praxis* revolucionaria da a las fórmulas políticas del criollo ilustrado un nuevo sentido. *Antes* de cualquier evolución teórica, el pueblo se ha puesto a sí mismo como origen de la sociedad. Los decretos de Hidalgo no hacen sino expresar esta soberanía efectiva. La abrogación de los tributos que pesaban sobre el pueblo, la supresión de la esclavitud y de la distinción de castas, son señal de la desaparición de las desigualdades sociales. Incluso se dicta la primera medida agraria: la restitución a las comunidades indígenas de las tierras que les pertenecían. Los rumores que corren son aún más radicales; muchos atribuyen a Hidalgo la intención de repartir todas las tierras entre los indios y de adue-

[30] José Miranda ha creído ver en esta expresión una influencia roussoniana ("El influjo político de Rousseau en la Independencia mexicana", *op. cit.*, p. 275). Sin embargo, me parece que "voz común de la nación" sonaría igualmente familiar a cualquier oyente ignorante de Rousseau, con tal de estar un poco versado en la corriente jurídica que arranca de Suárez. Resulta, en verdad, imposible determinar la procedencia exacta de expresiones de este tipo, si se las toma aisladas de su contexto real, en ellas coinciden ideas modernas con ideas tradicionales. El contexto ideológico general y el uso político que se les dé, debe decidir de su significado.

ñarse de los productos de las fincas para distribuirlos, con igualdad, entre el pueblo.

Pero es en José María Morelos donde el influjo de las ideas populares es más patente. Su agrarismo es aún más claro. Abole las cajas de comunidad para que los labradores "perciban las rentas de sus tierras como suyas propias", y amenaza a los europeos con proseguir la guerra hasta que "a nuestros labradores no dejéis el fruto del sudor de su rostro y personal trabajo".[31] En sus *Sentimientos a la nación*, el caudillo popular esboza un nuevo sistema, teñido de un humanitarismo igualitarista y cristiano. Pide que los empleos sean para los americanos, que "las leyes moderen la opulencia y la indigencia", "que comprendan a todos sin excepción de cuerpos privilegiados", y "que la esclavitud se proscriba para siempre y lo mismo las distinciones de castas, quedando todos iguales, y sólo distinguirá a un americano de otro el vicio y la virtud".[32] La revolución tiende a un orden de igualdad y justicia social, fundado en la abolición de los privilegios y en la propiedad del labrador sobre la tierra. Entre los papeles abandonados por los insurgentes en Cuautla, se encontró un "plan", escrito probablemente por alguno de los partidarios de Morelos, que claramente refleja ideas populares. En él se pide que se considere como enemigos de la nación a "todos los ricos, nobles y empleados de primer orden, criollos y gachupines", que se incauten todas las propiedades y se destruyan las minas. Estas medidas, aparentemente anárquicas, tienen empero por objeto "establecer un sistema liberal nuevo frente al partido realista" y obedecen a un proyecto preciso, aunque sumamente ingenuo: los bienes incautados a los ricos se repartirían por igual entre los vecinos pobres, en tal forma que "nadie enriquezca en lo particular y todos queden socorridos en lo general". La medida a que se concede mayor importancia es la siguiente: "Deben también inutilizarse todas las haciendas grandes, cuyos terrenos laboriosos pasen de dos leguas cuando mucho, porque el beneficio mayor de la agricultura consiste en que muchos se dediquen a beneficiar con separación un corto terreno."[33] Por más rudimentarias que sean las ideas, se dirigen a un cambio de la estructura económica de la colonia: un orden agrario de pequeña propiedad y de igualdad

[31] Bando del 17 de noviembre 1810 y "Desengaño a los americanos..."; en *Morelos, documentos inéditos y poco conocidos*, Museo Nacional, SEP, 1927, t. I: Bando del 23 de marzo de 1813; en Alfonso Teja Zabre, *Morelos*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1946, p. 145.

[32] "Sentimientos a la Nación"; en *Morelos, documentos...*, t. II.

[33] En Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, México, 1877, t. I, doc. 287.

social reemplazaría a la gran explotación minera y rural, origen de las desigualdades económicas.

Todas estas ideas se presentan con un sello inconfundible: la espera de un cambio total en el orden social y el anhelo de una era más humana, en que el hombre sea hermano del hombre. Oigamos su anuncio en el llamado *Decreto de Tecpam.*[34] Frente al odio y la violencia, exhorta Morelos a que "no haya distinción de calidades, sino que todos generalmente nos nombremos americanos, para que uniéndonos como hermanos, vivamos en la santa paz que Nuestro Señor Jesucristo nos dejó cuando hizo su triunfal subida a los cielos, de que se sigue que todos deben conocerlo, que no hay motivo para que los que se llaman castas quieran destruirse unos con otros, los blancos contra los negros, o éstos contra los naturales..." El advenimiento futuro de la igualdad señala el retorno a la primitiva paz cristiana, en que todos fuimos constituidos hermanos por el vínculo de la caridad.

La experiencia de la revolución, en la que el pueblo se pone a sí mismo por soberano y deroga el orden impuesto, radicaliza también la concepción histórica de los letrados criollos. Al lado de la concepción que apelaba a las leyes fundamentales del reino, aparece la tendencia a negar el orden jurídico de la colonia en bloque. La negación del pasado ya no se detiene en la conquista; abarca el periodo colonial como un todo. Ante los insurgentes empieza a manifestarse su propio mundo con sombríos colores; sólo ven despotismo, ignorancia y miseria a lo largo de los tres siglos coloniales: la inquisición que impide todo progreso intelectual, la falta de escuelas y "luces", la fatuidad y el ocio de una nobleza disipada, la miseria del indio y de las castas se desembozan tras la opulencia aparente. El movimiento de negación se refiere a un periodo histórico enmarcado con precisión, su límite extremo es la conquista y su medida cronológica abarca poco menos de tres siglos. "La dependencia de la península por trescientos años ha sido la situación más humillante y vergonzosa en que se ha abusado del caudal de los mexicanos con la mayor injusticia...", decía Hidalgo.[35] Esos obsesionantes trescientos años perseguirán a todos los insurgentes. Cos recordará las crueldades de los conquistadores y los agravios que han sufrido tanto los indios y las castas como los criollos.[36] Morelos, después de reconocer la "suma ignorancia" y la "absoluta opresión" del mundo colonial, nos dice: "Conoce la América que cuanto pen-

[34] En Hernández y Dávalos, *op. cit.*, t. III, doc. 95.

[35] "Carta a Riaño desde Celaya, del 21 de septiembre de 1810"; en *Documentos de la guerra de Independencia*, SEP, México, 1945, p. 11.

[36] *Semanario Patriótico Americano*, n. 7.

sáis y ejecutáis es muy análogo a nuestra educación servil, criminal conducta y antigua barbarie." [37]

Empleando una metáfora espacial, parece como si la época negada formara un intervalo circunscrito entre un espacio anterior y otro posterior que no participan de su negación. "Despertad al ruido de las cadenas que arrastráis ha tres siglos" exclamaba Maldonado. [38] La colonia es asimilada a veces a un periodo de prisión y servidumbre, otras a un tiempo de sueño. La Nueva España es una etapa oscura con un inicio y un término precisos, sólo un episodio que ha venido a interrumpir el curso de una vida diferente. Pues si la colonia fue sueño y cautiverio, ¿no hubo acaso otra época libre de ese yugo y ese engaño? Poco recuerdan los criollos de aquella existencia remota, pero empieza a invadirles la nostalgia de los años perdidos. El siglo XVIII había comenzado la revaloración de las civilizaciones precortesianas; la esperanza de la *inteligencia* no se basa sólo en vagos presentimientos, sino en esa nueva valoración que habían realizado sus predecesores ilustrados. Por todas partes se nota ahora el influjo creciente de los temas precolombinos. Teresa de Mier vuelve a tomar los argumentos de Clavijero en defensa de las civilizaciones indígenas e impugna la legitimidad de la conquista. Al negar justificación a sus inicios, toda la colonia resulta una superchería, un dominio adventicio y bastardo, una usurpación de derechos. Con ello, concede razón a las reivindicaciones de los indios: "Los indios creen que las tierras y todo es suyo en América usurpada por los españoles, sobre quienes pueden hacer una justa represalia." [39] La osada renuncia del criollo a todo lo que constituye su propio pasado, lo lleva a dar la mano al pueblo indígena y a reivindicar sus derechos; entonces, lucha en favor de los indios "antiguos y legítimos dueños del país, a quienes una conquista inicua no había podido privar de sus derechos". [40] Pero, ¿qué pasa entonces con la antigua "Constitución americana"? ¿No deberá ésta también abandonarse, ante los derechos, aún más originarios, del indio?

El indigenismo de los insurgentes nada tiene de un movimiento romántico de restauración del remoto pasado. No busca en las civilizaciones indígenas valores que suplanten a los de la colonia, ni intenta revivir concepciones del mundo definitivamente perdidas. Los criollos sienten que su época se asemeja a la precolombina, exclusivamente porque ambas se quieren limpias del lapso colonial.

[37] "Desengaños de los americanos..."; en *Morelos, documentos...*, t. I.
[38] *El Despertador Americano*, n. 9.
[39] *Historia...*, t. I, p. 272.
[40] Mier, "Situación de las castas en América", en *Escritos inéditos*, El Colegio de México, 1944, p. 335.

Su coincidencia es meramente negativa, el indio y el insurgente criollo se encuentran, porque ambos están situados en los confines del mismo orden histórico que niegan. De ahí que se desarrolle un curioso y significativo simbolismo. La conquista fue la negación de la sociedad indígena; la Independencia, negación de esa primera negación. El nuevo despertar del pueblo indígena es un movimiento de sentido contrario a su sujeción en la conquista. La guerra de Independencia aparece, vagamente en algunos escritores, más claramente en otros, como una reversión de la conquista. El término "reconquista" cae sin querer de sus labios, y las comparaciones con aquellos tiempos acuden espontáneamente a todas las mentes. Morelos se titula a sí mismo "Comisionado para la reconquista y nuevo gobierno de América".[41] Mier veía en la revolución el término del poder español sobre los indios y una venganza de Dios por las injusticias que contra ellos cometieron conquistadores y colonos. Y Bustamante puso en boga la idea de una guerra que reproducía, en negativo, la aventura de Cortés y sus compañeros, hasta en los acontecimientos más pequeños. En el Congreso de Chilpancingo, Morelos debía pronunciar un discurso, compuesto probablemente por Bustamante; ante los constituyentes, invocaría a los emperadores antiguos: "Genios de Moctezuma, Cacahma, Cuauhtémoc, Xicoténcatl y Calzontzin, celebrad en torno de esta augusta asamblea, como celebrábais el mitote en que fuisteis acometidos por la pérfida espada de Alvarado, el fausto momento en que vuestros ilustres hijos se han congregado para vengar vuestros ultrajes y desafueros..." La Independencia abre de nuevo el dilema de la conquista: "Al 12 de agosto de 1521 sucedió el 8 de septiembre de 1813. En aquél se apretaron las cadenas de nuestra servidumbre en México Tenochtitlan; en éste se rompen para siempre en el venturoso pueblo de Chilpancingo."[42] Un átomo temporal se superpone a otro, invirtiendo su sentido: el instante de la conquista parece repetirse, en dirección inversa, tres siglos más tarde.

Mal se avienen estas ideas con la antigua concepción tradicional que, sin embargo, subsiste un tiempo junto con ellas. Y es que ambas pueden verse como distintos grados de hondura de un movimiento continuado. La depuración del pasado lleva a sus extremos la actitud histórica que inició el Ayuntamiento de México en 1808; está presidida por la misma añoranza del ayer primero, anterior a las escorias que ha acumulado el tiempo. Tanto entonces como

[41] Proclama de 10 de septiembre de 1811; en Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, ed. Jus, México, 1942, t. II, p. 592.

[42] Discurso en el Congreso de Chilpancingo, en *Morelos, documentos...*, t. I, p. 180.

ahora, se busca el principio en el doble sentido del término: fundamento en que se basa el orden social e inicio de la comunidad histórica. Pero en 1808 la marcha no se prosiguió hasta el fin. La sociedad se aceptó constituida en sus bases esenciales; el origen sólo se persiguió hasta encontrar el fundamento en los cuerpos constituidos y su inicio temporal en la conquista primero, en la "Constitución americana" después. Con la revolución iniciada por Hidalgo se reveló, en la práctica, el origen último que daba razón de aquellos cuerpos sociales: la libertad del pueblo. Una vez que ha surgido, el criollo no puede ignorarla. Al mismo tiempo, se verá impulsado a proseguir la indagación de los orígenes históricos más allá de la conquista. La búsqueda del principio histórico en lo precortesiano corresponde a la revelación del pueblo —indios y castas— como fundamento social, así como la apelación a la "Constitución americana" correspondía al intento de fundar la sociedad sobre los ayuntamientos. Por ello, ambas concepciones pueden subsistir un tiempo juntas: son dos etapas de la misma actitud histórica de retorno al origen. Al llegar a su término, esa actitud tenderá a hacer a un lado los principios en que se fundó la colonia, con todas las concepciones heredadas de ella. Será menester constituir la nación nuevamente, sobre la libertad del pueblo, según el modelo que la razón liberada proponga. Los ideólogos insurgentes se abren así a nuevas doctrinas políticas, cuya aceptación se verá preparada por su negación del pasado.

La concepción política de la clase media transita rápidamente a una concepción liberal moderna. Uno de los vehículos más importantes para la difusión de las nuevas ideas son los escritos liberales de la península y la labor de las Cortes de Cádiz. Desde 1809, por ejemplo, Julián de Castillejos invocaba los "infinitos impresos que nos vienen de la península", para sostener la soberanía popular. Los diputados americanos a Cortes serán también un factor importante de contacto con las nuevas ideas. En Cádiz los envuelve un clima ideológico al que no estaban plenamente acostumbrados; las Cortes remedan a menudo a la Asamblea Nacional Francesa; su terminología, sus argumentos, sus tópicos repiten los de la gran revolución. Los americanos se asocian a ese lenguaje y al sentido nuevo que se otorga a los conceptos políticos. La asimilación se facilita porque también las Cortes españolas se presentaban en sus inicios como un retorno a las viejas instituciones democráticas, sepultadas por el despotismo; seguían así la tendencia de Jovellanos y Martínez Marina a aunar los principios ilustrados modernos con la tradición política-legal hispánica. La convocatoria a Cortes de 1809

hablaba, por ejemplo, de "tres siglos de desastres" sufridos por los españoles, y de la necesidad de "recomponer el edificio augusto de nuestras leyes antiguas".

Guridi y Alcocer, diputado mexicano, con terminología roussoniana sostenía en Cádiz que la autoridad se basa en la "voluntad general" del pueblo. Más aún: al defender los derechos de ciudadanía de indios y castas, al exigir la abolición de la esclavitud y al patrocinar la libertad de producción y comercio para todos los países hispánicos, los diputados americanos se mostraban mucho más consecuentes que los españoles con los principios liberales; mientras éstos no se atrevían a aplicarlos íntegramente, por miedo a la independencia de las colonias, los americanos podían darles un alcance universal.

La influencia gaditana es responsable de dos proposiciones que, aunque parezcan irrelevantes, acusan una transformación importante en el sentido de las ideas que se manejan. *Primero*: la equiparación de la lucha de Independencia con la lucha general que sostienen los pueblos contra el despotismo y en favor de las libertades individuales. *Segundo*: la atribución de la soberanía, en ausencia del monarca, a la voluntad general de los ciudadanos. Ninguna de estas nociones concuerda con la concepción política sostenida anteriormente por el partido criollo. Aparentemente se trata de un cambio trivial de terminología, pero ese cambio es signo de una variación más importante. Ante todo, la revolución americana queda ligada a un movimiento europeo del cual ya no podrá fácilmente desprenderse. Además, los nuevos términos no son inofensivos. El "despotismo" está ligado a las instituciones políticas del reino, a toda la estructura jurídica tradicional; "déspota" es una máscara que encubre el verdadero nombre: rey absoluto. Frente a él no se encuentran ya los españoles celosos de las leyes fundamentales de la nación, sino el conjunto de ciudadanos que defienden sus derechos individuales. Por otra parte, el llamado a la "voluntad general" implica el desconocimiento de las instituciones tradicionales y la pretensión de constituir a la nación nuevamente. Pronto el "Congreso representativo constituyente" reemplaza al "Congreso de las villas", la "Constitución liberal" a la vieja "Constitución americana" y así sucesivamente, hasta encontrarnos con una concepción política distinta.

La Constitución de Cádiz resulta para algunos criollos un arma ideológica insospechable. Destacan los ágiles escritos de Fernández de Lizardi, redactor de *El Pensador Mexicano*; éste puede considerarse como el primer periódico liberal escrito en México. En él se saluda a la Constitución como la luz que revela sus derechos al

pueblo oprimido: "¿De dónde acá sabíamos nosotros si había en el mundo libertad civil; qué cosa era propiedad, independencia, ni los demás derechos del ciudadano? Sólo sabíamos de impuestos, alcabalas, y de una humillación de esclavos", hasta que la Nueva Carta viniera a convertir los esclavos en vasallos.[43] La soberanía de la nación se aclama porque "abate el antiguo despotismo". Se ataca el absolutismo de los reyes españoles, responsable del mal gobierno y de la arbitrariedad de virreyes y funcionarios. Empiezan a ligarse libertad e ilustración, y en la ignorancia que hasta entonces había reinado en América, se ve la base más sólida del despotismo. Por eso el *Pensador* defiende la libertad de imprenta, en la cual confía para que advenga la ilustración. Pero lo más importante de su postura es incardinar la insurrección popular americana en la lucha general de la libertad contra el despotismo y la ignorancia del antiguo sistema español.

En el Congreso de Chilpancingo percibimos claramente el triunfo de una nueva concepción política. Desprovisto de antecedentes en la Nueva España, sin poder apelar siquiera a alguna reunión de Cortes anteriores, que hubiera podido servirle de guía, no pudo menos de inspirarse en la Asamblea francesa y en las Cortes gaditanas. Desde el principio desconoció la monarquía y, lejos de fundar la Independencia en las antiguas leyes del reino, la levantó sobre la noción de la soberanía popular. Llevando consecuentemente hasta el fin la negación del pasado y el retorno a los orígenes, rechazaba todo título jurídico a la conquista y pretendía restablecer la soberanía usurpada de los antiguos pobladores del Anáhuac. Ya no puede hablarse ahora de la autoridad de una nación ya constituida, sino de la autoridad del pueblo que abole la constitución social derivada de la colonia, para organizarse libremente de nuevo. Desde sus primeras sesiones, el congreso no se restringió a disponer medidas urgentes de gobierno —como probablemente deseaba Morelos— sino que se aprestó a constituir a la nación. Este significado de la reunión deliberante no concuerda con las ideas de la primera etapa del movimiento. No estamos ya ante una junta de ayuntamientos y otras corporaciones, destinada a guardar la soberanía y gobernar el país según sus leyes fundamentales, la idea de constituir a la nación a partir de las deliberaciones de los representantes del pueblo aparece ahora por primera vez en nuestra América: responde a la negación total del pasado y al intento de reanudar otra vida histórica sobre un nuevo acto de elección libre.

La Constitución de Apatzingán, fruto del congreso, se inspiraba

[43] *El Pensador Mexicano*, n. 3.

principalmente —como lo ha mostrado José Miranda— en las constituciones francesas de 1793 y 1795.[44] Establecía por primera vez el sistema representativo nacional, la separación de tres poderes, los derechos del ciudadano y la libertad de expresión. El artículo 5 asentaba que "la soberanía reside originariamente en el pueblo y su ejercicio en la representación nacional compuesta de diputados elegidos por los ciudadanos". En otros puntos, el lenguaje era también el que correspondía a las nuevas ideas. El artículo 2, por ejemplo, señalaba como fin del gobierno garantizar al hombre el goce de sus derechos naturales e imprescindibles; el artículo 18 definía la ley como "la expresión de la voluntad general en orden a la felicidad común"; el 24 explicaba en qué consistía esa felicidad: "la felicidad del pueblo y de cada uno de los ciudadanos consiste en el goce de la igualdad, seguridad, propiedad y libertad...", derechos fundamentales del hombre en sociedad. La concepción es típica del liberalismo burgués europeo. En cambio, la Constitución no consagra ninguna de las medidas agrarias decretadas por Hidalgo y Morelos, ni sienta las bases de ninguna reforma económica ulterior.

Con el sistema representativo consagrado en Apatzingán toda la dirección política hubiera quedado en manos de un cuerpo colegiado, dominado por la clase media. De hecho, los únicos candidatos al congreso eran curas medianamente ilustrados, abogados y escritores, únicos en poseer el dominio de las letras y el prestigio intelectual que requerían las lides retóricas de la asamblea. Así, a la vez que la clase media lleva hasta el fin la vuelta al origen, impuesta por la presencia del pueblo bajo, traspone inmediatamente ese origen en su representación. El cambio del poder supremo del caudillo popular, en contacto directo con el pueblo, seguido y aceptado unánimemente por éste, a una asamblea deliberante, traiciona el intento —inconsciente quizás— de la clase media por suplantar en la dirección de la Revolución a su aliado campesino; la idea representativa es el instrumento de esta suplantación.

En los años siguientes, la influencia de las ideas francesas y de la concepción liberal burguesa aumenta. Su atractivo es tanto que aun un escritor como Mier —que en su *Historia*... de 1813 había criticado duramente a Rousseau— muestra en 1820 su influjo. Acepta entonces que los individuos deben ceder una parte de sus derechos

[44] En *La revolución de Independencia*, p. 102, sostuve que la principal fuente de inspiración había sido la de Cádiz, basado en una declaración del propio Morelos. Pero el análisis de la Constitución de Apatzingán hecho por Miranda demuestra que fue poco lo que se tomó directamente de la Constitución española; el parecido entre ambas constituciones se debería, más bien, a las fuentes comunes en que abrevaron (véase J. Miranda, *Las ideas*..., p. 362-3).

para adquirir en sociedad la garantía de los demás; para ello tienen que sujetarse a una autoridad elegida por ellos mismos: el congreso. El congreso es el "órgano nato de la voluntad general".[45] Y es que hacia 1820 el panorama de la revolución es muy distinto que en sus comienzos. Desde la derrota de Morelos frente a Valladolid, en 1813, el pueblo había perdido a su más vigoroso caudillo; este acontecimiento marca también la preeminencia de la clase media en la dirección del movimiento. A principios del año 17, disuelto el congreso, entregados los jefes a la lucha intestina, la revolución campesina parecía tocar a su fin. La fugaz expedición de Francisco Javier Mina no consigue, en realidad, reanimar el espíritu popular. En el año de 1818, de la prodigiosa fuerza desencadenada por Hidalgo sólo quedan escasos núcleos de tropa organizada bajo el mando de Guerrero, la revolución popular, en realidad, ha terminado. Pero tampoco la concepción política del criollo es la misma. Con la idea del congreso constituyente, la clase media cree encontrar el fin de su búsqueda; el proyecto de restablecer la asamblea representativa nacional obsesiona su espíritu. "Congreso, congreso, congreso, luego, luego, luego. Éste es el talismán que ha de reparar nuestros males...", escribe Mier en 1820.[46] Después de que Iturbide llegue al poder, la clase media —ahogado ya el gran movimiento popular— encontrará en el congreso y en la concepción liberal sus armas más finas. El primer acto de la nueva asamblea será declarar que ella encarna la soberanía. Así, la revolución de Independencia terminará bajo el signo de una concepción política diferente a aquélla que le dio comienzo.

III. EL IMPERIO Y LA REPÚBLICA

La estrecha alianza de los elementos que componían el partido conservador no borró, en modo alguno, sus divergencias. La insurrección iniciada por Hidalgo logró adormecerlas mas no apagarlas. Llegaron a su punto crítico el año de 1820, con el restablecimiento en España de la Constitución liberal y la promulgación de los decretos de Cortes que afectaban los intereses del clero. Entonces se manifiesta abiertamente una concepción histórica y política propia de las clases criollas altas —alto clero, oficiales superiores del ejército, terratenientes y mineros— que había venido gestándose desde 1808. Esta concepción se presenta a la vez contraria a la revolución popular y

[45] "¿Puede ser libre la Nueva España?", en *Escritos inéditos*, El Colegio de México, 1944, p. 215.
[46] *Ibid.*

afecta a la Independencia. Tiene su mejor expresión en el movimiento de Iturbide.

El movimiento de Iturbide no propugna ninguna transformación radical del antiguo régimen; por el contrario, reivindica temas gratos a los que se oponen a las innovaciones del liberalismo. Ante todo se trata de defender al clero de las reformas que amenazan y a las ideas católicas de su "contaminación" con filosofemas liberales. A la defensa de la religión se une la fidelidad a la monarquía española. Sólo el rechazo del tratado de Córdoba por Fernando VII obliga a buscar otro candidato a la corona. La proclamación del propio Iturbide como emperador corta el último vínculo político con España, dejando en pie la estructura monárquica.

El movimiento iturbidista tiene su fuente en la misma corriente de pensamiento que utilizaba el partido criollo en 1808. Con todo, se justifica en una peculiar concepción de la evolución histórica que da a los conceptos políticos un significado característico. Podríamos resumirla en dos palabras: "madurez" y "transición".

En una tertulia familiar, uno de los principales escritores contrarrevolucionarios, el canónigo Beristáin, dejó escapar que "era innegable la justicia de los insurgentes pero que no éramos aún dignos de la Independencia y la libertad".[47] La paradoja de Beristáin nos entrega, sin proponérselo, la clave de la concepción histórica que presidirá el movimiento iturbidista. La Independencia es justa y deseable pero aún no estamos en posición de asumirla. Tal parece que debiéramos esperar algún cambio en nosotros para poder ser libres. Algo debe crecer y desarrollarse en la sociedad antes de que la voluntad humana imponga un nuevo orden de cosas. Mientras tanto nada vale apresurarse, hay que dejar que las cosas lleguen a su punto, que la situación madure. Pues diríase que la sociedad sigue su curso lentamente, según impulsos propios. Dejada a sí misma, su desarrollo es gracioso y sin sobresaltos; encadena suavemente las edades como el crecimiento del hombre prolonga la adolescencia en la juventud y ésta en la edad adulta. Al llegar, en su lento proceso, al pleno desarrollo de sus fuerzas, experimenta un fuerte cambio: la madurez. Sólo entonces es capaz de determinarse a sí misma, sólo entonces se hace "digna" de la Independencia. "Las naciones que se llamaban grandes en la extensión del globo —decía Iturbide— fueron dominadas por otros; y hasta que sus luces no les permitieron fijar su propia suerte no se emanciparon. Las europeas que llegaron a la mayor ilustración y policía fueron esclavas de la romana; y este imperio, el mayor que conoce la histo-

[47] *El Ilustrador Americano*, n. 21.

ria, asemejó al padre de familias, que en su ancianidad mira separarse de su casa a los hijos y a los nietos por estar ya en edad de formar otras y fijarse por sí, conservándole todo el respeto, veneración y honor, como a su primitivo origen." [48] Idílico cuadro, en verdad, de las sociedades que crecen sin violencia, despertando suavemente a la edad de la razón. Cuando las "luces" de una comunidad alcanzan cierto desarrollo, podemos diagnosticar su edad viril. Mas no parece alcanzarse este estado por obra del impulso voluntario, sino de las fuerzas espontáneas e incalculables que presiden el crecimiento. El acto de determinación por el que una nación se declara independiente no sería causa sino consecuencia de su madurez. La Nueva España no ha alcanzado su mayoría de edad porque libremente se haya declarado independiente, sino que debe ser independiente porque ha llegado a mayoría de edad. Había, pues, que dejar crecer la sociedad hasta que llegase el momento adecuado. Así, el pasado se fue acercando lentamente hacia la Independencia, hasta que la nueva edad histórica se desprendió a su tiempo, como el fruto del árbol que lo sostuvo. "Ya la rama es igual al tronco", exclama Iturbide,[49] es tiempo de cortarla para que dé su propia sombra.

La madurez, lejos de suponer la negación de las etapas que la precedieron, se determina por ellas. Cada edad se encadena a la anterior y no es nada sino en relación con ella. Lo cual no quiere decir que no existan transformaciones. La colonia se conserva en la nueva época, sin que ello impida que la Independencia inaugure una forma de sociedad distinta. Tal es el misterio de la madurez: la aparición de una metamorfosis debida a la continuación en la vida anterior. De modo semejante, la Independencia significa un cambio tal en la sociedad americana que es, a la vez, cumplimiento y persistencia del orden de la colonia. No se llega a ella abjurando de la Nueva España sino prolongando su crecimiento. De allí que la estructura social y espiritual del pasado se conserva bajo la nueva forma política: subsisten su jerarquía de clases, los privilegios de determinados cuerpos, el gobierno monárquico, los valores de la religión católica y de la tradición hispánica y a la vez, cambian sus formas políticas y legislativas y su *status* internacional. Parafraseando la acertada fórmula del tratado de Córdoba, de "desata sin romper" el vínculo con el pasado.

La mutación se efectúa sin bruscas rupturas. No se realiza de una

[48] Proclama de Iturbide en Iguala, el 24 de febrero de 1821; en *Documentos de la guerra de Independencia*, SEP, México, 1945.
[49] *Ibid.*

vez porque no la lleva al cabo un golpe lúcido de libertad sino el impulso irracional que rige la vida de las naciones. "La naturaleza nada produce por saltos, sino por grados intermedios. El mundo moral sigue las reglas del mundo físico." [50] Es la libertad humana la que introduce en la evolución la novedad decisiva, la catástrofe o la revolución. ¿Y puede haber catástrofes en el ordenado crecer de una sociedad que todo lo conserva y en que nada perece? El cambio no se señala en un punto decisivo de la historia, debe transitar por varios grados. Antes de alcanzar un orden social más justo, piensa Iturbide, deberemos pasar por un periodo de transición. El régimen monárquico constitucional, proclamado en Iguala, se concibe como un intermedio de duración imprecisa entre la colonia y un Estado más liberal. El gobierno republicano quizás sea bueno —opinan los iturbidistas— "falta, sin embargo, inquirir si el Estado mexicano ha obtenido ese grado de ilustración que pone a raya las pasiones". [51] Antes de llegar al postrero, debemos agotar los grados intermedios.

La colonia es el "primitivo origen" de la sociedad independiente, decía Iturbide. En cualquier momento que la consideremos, la sociedad se encuentra constituida sobre el pasado inmediato que, a su vez, se constituye sobre el anterior y así sucesivamente, en una cadena de fundamentaciones históricas. La sociedad está dada en cada momento anterior y no simplemente propuesta a nuestra acción; mas es un dato que varía en cada momento. Para la clase media, en el Congreso de Chilpancingo, todo debe proponerse a la voluntad soberana de los diputados, quienes habrán de formar un nuevo "pacto" como origen constituyente de la futura sociedad. Para los iturbidistas, cualquier transformación tiene que tomar por origen la sociedad tal y como se encuentra constituida en el pasado inmediato. El plan de Iguala y el tratado de Córdoba son, en este caso, la fuente de todo derecho posterior; marcan las normas a que deberá atenerse la nueva sociedad y señalan cauces precisos a la planeación libre del congreso. Mas esos tratados se fundan, a su vez, en estipulaciones de la sociedad constituida en su momento anterior (derecho de la corona, del clero, incluso de las autoridades virreinales, etcétera), y así sucesivamente. El origen de la sociedad no se ve en la actividad humana presente sino en la estructura social constituida por su actividad anterior inmediata.

[50] Carlos Navarro y Rodrigo, *Vida y memorias de Agustín de Iturbide*, A. Pola, México, 1906, p. 342.

[51] Carta de José Ma. Tornel a Santa Anna, de 16 de diciembre de 1822; en *Gaceta Imperial de México*, n. 146.

Por ello, el comportamiento, al igual que la planeación, debe adaptarse a la situación dada en cada momento, en lugar de ser ésta la que se eleve a la altura de la planeación. La constitución liberal —sostiene Iturbide— era abstracta, construida pieza por pieza, sin tomar en cuenta el peso de la realidad que pretendía modificar; resultaría, por ende, inadaptable para la Nueva España. Igual falta cometieron sus enemigos: legislaron para un mundo posible y desdeñaron el mundo real. Los republicanos —dice— "fueron mis enemigos porque estaban convencidos de que jamás me reducirían a contribuir al establecimiento de un gobierno que, a pesar de todos sus atractivos, no conviene a los mexicanos".[52]

Es curioso observar cómo, pese a la oposición de esta concepción al liberalismo, es tanta la influencia de las nuevas ideas que el propio Iturbide emplea a menudo el lenguaje de Rousseau. Se considera a sí mismo como representante de la "voluntad general", acepta la "soberanía del pueblo", el "contrato social", etcétera.[53] Rousseau es esgrimido también como arma ideológica contra las pretensiones del congreso; Iturbide pretende justificar su disolución en la doctrina del ginebrino de que la voluntad general no puede ser representada y, por lo tanto ninguna asamblea puede arrogarse el ejercicio pleno de la soberanía: "El escollo en que hemos tropezado es el del supremo poder que, por el error más impolítico, se ha querido transferir de la masa de la nación, a quien exclusivamente pertenece, a un congreso constituyente."[54] Ejemplo claro de cómo una misma doctrina puede adquirir significados distintos según el uso que se haga de ella. Mientras la tesis de la soberanía popular sirve de fundamento a la lucha de los demócratas contra el monarca, su carácter intransferible es empleado por éste para afianzar su poder.

La proclamación de la independencia política no termina, naturalmente, con el proceso revolucionario. El imperio prolonga, en cierta medida, el régimen de la colonia. Los antiguos insurgentes se unen de nuevo para continuar la lucha. Una vez más, es la clase media quien toma la iniciativa. Pero ahora la revolución popular ha terminado y los "letrados" han perdido contacto político real con el pueblo. Su instrumento de lucha es el congreso. Las deliberaciones de la asamblea reemplazan la acción revolucionaria; la soberanía efectiva se traslada de las masas en acción al conjunto de diputados

[52] *Vida y memorias de Agustín de Iturbide*, ed. cit., p. 342.

[53] Véase J. Miranda, "El influjo político de Rousseau en la Independencia mexicana", *op. cit.*, p. 276-7.

[54] Discurso de Iturbide en el acto de instalación de la Junta Nacional Instituyente; *Gaceta Imperial de México*, n. 132.

criollos. El congreso, gracias a la intervención decisiva de los ayuntamientos en las elecciones quedó dominado por la clase media, decidida a dar la lucha contra los grupos que servían de principal apoyo a Iturbide: el ejército y el alto clero. Desde la primera sesión, el congreso votó que en él residía la soberanía. De hecho, actuó como soberano, tomándose por fundamento real de la sociedad. Estamos pues ante un caso de "soberanía dual". Por una parte, Iturbide pretende fundar su autoridad en los tratados que lo llevaron al poder, que considera expresión directa de la voluntad nacional, por el otro, el congreso se declara soberano y está en situación de derogar cualquier tratado anterior. La lucha era inevitable; al final, triunfa el partido del congreso. La abdicación de Iturbide y la reinstalación del congreso, en marzo de 1823, pueden considerarse como el fin de la revolución de Independencia, porque señalan el acceso al poder de la clase media criolla, que había iniciado el movimiento.

En la lucha contra el imperio se afianza la ideología liberal, siguiendo las líneas generales que se fijaron en Chilpancingo. Continúa la difusión de las concepciones francesas. Aparece, por ejemplo, la primera traducción de *El contrato social*, publicado por Severo Maldonado. Es significativo que se presente como continuación de un escrito de Martínez Marina; aun entonces, las doctrinas del ginebrino son aceptadas con mayor facilidad si aparecen unidas al intento de conciliar sus novedades con la tradición, intento representado por Martínez Marina.

En la lucha entre Iturbide y el congreso se enfrentan claramente dos actitudes históricas de signo contrario. Los iturbidistas ven en la sociedad constituida en el momento anterior, el origen de la soberanía, de modo que toda evolución debe adecuarse a ella; los liberales pretenden constituir la sociedad de nuevo, a partir de la planeación racional. La negación de la colonia y el retorno al origen marcan, para ellos, el inicio de una nueva época histórica que deberá realizar valores humanos que no pudo realizar la colonia. El congreso propondrá como meta una república democrática representativa, en que los ciudadanos sean iguales ante la ley, que respete los derechos fundamentales del individuo, que promueva la prosperidad y la ilustración y asegure la libertad económica y de expresión, en cuyo seno puedan realizarse valores tales como: ilustración, igualdad, propiedad, seguridad personal, facultad de autodeterminación, etcétera. Mas la imagen de esta sociedad es, en muchos aspectos, contraria a la existente. Debe, por lo tanto, ser planeada y construida deliberadamente, siguiendo nuestros proyectos. El liberal opone un pasado irracional y esclavizante a un futuro racional

y liberador. Éste se encuentra pendiente de su razón y de su voluntad. Del pasado no podrá esperarse ningún impulso de desarrollo social; cualquier progreso deberá originarse en la anticipación racional del futuro. No es extraño que el primer instrumento de esa transformación se coloque en una institución planeada según normas ideales de gobierno: la asamblea de representantes. La fe en la fuerza de las deliberaciones de un congreso democrático para cambiar la realidad está ligada a la confianza en la razón libre como motor real de desarrollo. A la doctrina de la lenta transición evolutiva de la sociedad, se opone la del progreso regulado racionalmente. La transformación de las instituciones políticas y jurídicas y, sobre todo, la educación, serán los motores de este progreso.

Las "luces" no son simple gala del espíritu, sino el impulso encargado de imprimir un movimiento progresivo a la sociedad. Estamos, pues, ante una concepción predominantemente intelectualista, que llega a pensar que el lastre del pasado podrá disolverse por la discusión, el conocimiento y la organización.

El movimiento iturbidista y el liberal responden a actitudes ante la historia de dirección enteramente inversa. Los letrados criollos tratan de elevar la realidad a una posibilidad proyectada. Para los iturbidistas el movimiento debería ser el contrario: acoplar las instituciones políticas a la situación, retraer los proyectos racionales al nivel de la circunstancia en que se encuentren. Los dos movimientos tienen una dirección inversa. Mientras el uno parte de la posibilidad libremente elegida, para transformar la realidad, el otro se afinca en esa realidad y retrae a ella la posibilidad. Para el primero, el hombre, a la imagen de los remos que, después de saltar sobre la superficie halan hacia sí la nave, debe adelantarse al movimiento espontáneo de la sociedad para impulsarla desde el futuro; para el segundo, en cambio, el hombre debe acompañar el crecimiento social, cuidando de no adelantarse a su marcha, como el timonel debe adaptar sus movimientos a las fuerzas combinadas de los elementos que impulsan su nave. Concepciones antagónicas del papel de la libertad en la historia, que habrán de enfrentarse entre sí durante todo el siglo XIX mexicano.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

Colecciones de Documentos

Documentos de la Independencia, Museo Nacional de Arqueología y Etnografía, SEP, México, 1928.

Morelos, documentos inéditos y poco conocidos, Museo Nacional de Arqueología y Etnografía, SEP, 1927.

Cuevas, Mariano, *El Libertador, documentos selectos de don Agustín de Iturbide*, Ed. Patria, México, 1947.

García, Genaro. *Documentos históricos mexicanos*, Museo Nacional, México, 1910.

Hernández y Dávalos, J. E. *Colección de documentos para la guerra de Independencia de México, de 1808 a 1821*, México, 1877.

Miguel i Vergès, J. M. *La Independencia mexicana y la prensa insurgente*, El Colegio de México, 1941.

Historias de la época de la Independencia.

Alamán, Lucas. *Historia de Méjico*, nueva edición, Ed. Jus, México, 1942.

Bustamante, Carlos Ma. *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana*, 2ª ed. corregida, J. Mariano Lara, México, 1943.

Guerra, José (seudónimo de Servando Teresa de Mier). *Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac*, Londres, 1813.

Mora, J. M. L., *México y sus revoluciones*, L. de la Rosa, París, 1845.

Zárate, Julio. *Méjico a través de los siglos*, tomo III, México, 1910.

Estudios sobre el pensamiento de la Independencia

López Cámara, Francisco. *La génesis de la conciencia liberal en México*, El Colegio de México, 1954.

Miranda, José. *Las ideas e instituciones políticas mexicanas; primera parte: 1521-1820*, Instituto de Derecho Comparado, UNAM, 1952.

Reyes Heroles, Jesús. *El liberalismo mexicano. Los Orígenes*, t. I, Facultad de Derecho, UNAM, 1957.

Villoro, Luis. *La revolución de Independencia*, UNAM, 1953.

EL LIBERALISMO MEXICANO

por *Abelardo Villegas*

Ya ha mostrado Luis Villoro en un penetrante ensayo [1] que el liberalismo como ideología y como filosofía social, comenzó a tener vigencia con la creciente participación en la política por parte de la clase media criolla y que su primer documento importante fue la Constitución de Apatzingán en 1812. Vale la pena hacer algunas aclaraciones sobre la situación social de esa clase y sobre la idea que sus ideólogos tenían respecto a su papel en el todo de la nación.

1. EL LIBERALISMO COMO ASPIRACIÓN OLIGÁRQUICA DE LOS ILUSTRADOS

Esta clase media, constituida por abogados, médicos y profesionistas en general, por clérigos, oficiales y políticos profesionales, no tenía ante sí, como ocurría en España o en Francia, una arraigada clase aristocrática que defendiera tenazmente sus privilegios corporativos. La ausencia de esta aristocracia, como lo hizo notar alguna vez Mariano Otero, impidió que las tendencias a la monarquía absoluta como expresión política de esta clase, cristalizaran sólidamente. Así, mientras que en España el conservatismo defendió la monarquía absoluta y el liberalismo moderado la monarquía constitucional, el conservatismo mexicano, con algunas excepciones, tuvo que defender una variante del liberalismo, en tanto que el liberalismo radical o puro fue republicano federalista. La ausencia de una aristocracia auténtica impidió ciertas regresiones como las de Fernando VII y el carlismo.

Pero si esta clase media liberal no tuvo que luchar contra las tradiciones aristocráticas, tampoco fue el resultado de una revolución industrial. Para decirlo con categorías sociológicas contemporáneas: situada en el sector de los servicios, su papel no consistía en la dis-

[1] Cf. Luis Villoro. *La revolución de independencia.* Universidad Nacional Autónoma de México, 1953.

tribución de una intensa producción, sino en el manejo de la administración pública, era una clase fundamentalmente burocrática. Su base de sustentación no era la producción industrial sino los impuestos a un raquítico comercio. Era una clase aquejada de *empleomanía*, como lo dijo alguna vez el doctor José María Luis Mora.

El sector radical de este grupo vio en la organización del congreso, o del parlamentarismo mejor dicho, su órgano político natural. Pero este parlamentarismo no significaba democratismo sino una forma de oligarquía ilustrada. Muchos de ellos estaban plenamente convencidos de que el pueblo, por su ignorancia, era incapaz de proporcionar soluciones a sus males. Como sus congéneres sudamericanos consideraban necesario "educar al soberano" para que algún día su soberanía dejara de ser mero concepto y se tornara realidad.

Así, cuando Fray Servando Teresa de Mier discutió el problema del Federalismo y el centralismo, refutando el reclamo retórico de que el pueblo quería la federación, exclamó:

> ¿Cómo han de querer los pueblos lo que no conocen? Llámense a los hombres del campo y de la ciudad y se verá que la mayor parte no saben leer, no saben lo que es una república federal, ni nunca han oído hablar de ella. Y ésa es la pretendida voluntad general con que se nos quiere hacer comulgar como a niños. Esa voluntad general numérica es un sofisma, un mero sofisma...

Los liberales, por tanto, se negaban a identificar la voluntad general con la opinión de una mayoría ignorante, y por eso mismo su idea de la representación no era propiamente democrática sino paternalista. Al respecto el siguiente párrafo de Mier es ejemplar:

> ¿Y ésa era la voluntad general? Señor, no era la voluntad legal, única que debe atenderse. Tal es la que emiten los representantes legítimos del pueblo, sus árbitros, sus compromisarios, deliberando en plena y entera libertad... El pueblo siempre ha sido víctima de la seducción de los demagogos turbulentos; y así su voluntad numérica es un fanal muy oscuro, una brújula muy incierta. Lo que ciertamente quiere el pueblo es su bienestar, en esto no cabe equivocación; pero la habría muy grande y perniciosa si se quisiera, para establecer ese bienestar, seguir por norma la voluntad de hombres groseros e ignorantes, cual es la masa general del pueblo, incapaces de entrar en las discusiones de la política, de la economía y de derecho público.

Fray Servando, pues, rechazaba la identificación de la voluntad general con la voluntad mayoritaria. Para que ésta fuera aceptada como tal era necesario que se ajustara a un concepto del bien social,

del cual seguramente estaban más cerca sus representantes ilustrados. El principio de la soberanía popular, dijo el clérigo liberal, y todos los que lo acompañan son principios " metafísicamente verdaderos; pero inaplicables en la práctica, porque consideran al hombre en abstracto, y tal hombre no existe en la sociedad". [2] En consecuencia, sostuvo, en una frase altamente expresiva, que "al pueblo se le ha de conducir, no obedecer".

Naturalmente que la apología que los ilustrados liberales hicieron de su propia clase social, no paraba únicamente en la exaltación de las luces de su inteligencia, además había el proyecto de creación de una clase burguesa de pequeños propietarios, que vendría a ser la salvadora de la patria. Mariano Otero sostuvo que "la clase media (que constituía el verdadero carácter de la población, que representaba la mayor suma de riqueza y en la que se hallaban todas las profesiones que elevan la inteligencia), debía naturalmente venir a ser el principal elemento de la sociedad, que encontraba en ella el verdadero germen de progreso y el elemento político más natural y favorable que pudiera desearse para la futura constitución de la República". [3]

Casi todos los liberales hispanoamericanos opinaban como Mier, que los principios de la democracia popular eran metafísicamente verdaderos pero inaplicables en la práctica. Se quejaron unánimemente de no haber recibido de España una educación política adecuada a los nuevos tiempos, de modo que la masa popular estaba en la imposibilidad de ejercer los principios mencionados. Por eso vieron con naturalidad, lo que consideraron una situación intermedia: la tutela del pueblo por una clase ilustrada y propietaria que, al propio tiempo que rechazaba los principios de una añeja monarquía absoluta, impedía que se incurriera en las exageraciones jacobinas del ala radical de la Revolución Francesa.

Por otra parte, a pesar de la aseveración de Otero, que matizaremos más adelante, no era esta clase liberal la detentadora de la mayor parte de la riqueza. Como veremos más adelante, ésta se encontraba en manos de la Iglesia Católica, de los monopolios españoles que habían ejercido su poder comercial a lo largo de toda la colonia, de los prestamistas no españoles con los que se comenzaron a endeudar las nuevas repúblicas y de los terratenientes criollos que heredaban la influencia de los peninsulares desplazados.

[2] *Fray Servando Teresa de Mier*. Antología y prólogo de Edmundo O'Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, 1948, pp. 128 y ss.

[3] Mariano Otero. *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*. Ediciones I. T. G. Guadalajara, 1952, p. 48.

El proyecto liberal era el de crear una clase burguesa industrialista y pequeña propietaria semejante a la que se fraguaba entonces en los Estados Unidos. Su ideología, por tanto, respondía más a un proyecto que a una realidad, y entraba en franca contradicción con el tipo de sociedad estructurada a lo largo de la colonia. Su propósito de cambiarla coincidía con la idea de que había que rectificar el rumbo histórico que España le había impreso a sus dominios; en consecuencia, después de la Independencia se veían en la necesidad de efectuar otra revolución que desarraigara los hábitos sociales coloniales a pesar de que se habían roto los vínculos políticos con la metrópoli.

2. LA SOCIEDAD CORPORATIVA

¿Qué era lo objetable de la sociedad colonial hispánica? Todo, respondían los liberales, en realidad había que sustituirla por otro tipo de sociedad. Había que liquidar la sociedad corporativa y crear una sociedad individualista y democrática. Al respecto son célebres los siguientes párrafos del doctor José María Luis Mora, formulados en 1833: México, decía, ha heredado de España ciertos hábitos creados por la misma sociedad española,

> entre ellos figuraba y ha figurado como uno de los principales el espíritu de cuerpo difundido por todas las clases de la sociedad, y que debilita notablemente y destruye el espíritu nacional. Sea designio premeditado o sea el resultado imprevisto de causas desconocidas y puestas en acción, en el estado civil de la antigua España había una tendencia marcada a crear corporaciones, a acumular sobre ellas privilegios y exenciones del fuero común; a enriquecerlas por donaciones entre vivos o legados testamentarios; a acordarles en fin cuanto puede conducir a formar un cuerpo perfecto en su espíritu, completo en su organización, e independiente por su fuero privilegiado, y por los medios de subsistir que se le asignaban y ponían a su disposición. No sólo el clero y la milicia tenían fueros generales que se subdividían en los de frailes y monjas el primero, y en los de artillería, ingenieros y marina en el segundo; la Inquisición, la Universidad, la Casa de Moneda, el Marquesado del Valle, los mayorazgos, las cofradías y hasta los gremios tenían sus privilegios y sus bienes, en una palabra, su existencia separada. Los resultados de esta complicación eran muchos y todos fatales para el espíritu nacional, a la moral pública, a la independencia y libertad personal, al orden judicial, y gubernativo, a la riqueza y prosperidad nacional y a la tranquilidad pública.

> Si la independencia se hubiera efectuado hace cuarenta años, un hombre nacido o radicado en el territorio en nada habría estimado el título de *mexicano*, y se habría considerado solo y aislado en el mundo, si no contaba sino con él. Para un tal hombre, el título de *oidor*, de *canónigo* y hasta el de *cofrade* habría sido más apreciable y es necesario convenir en que habría tenido razón puesto que significaba una cosa más positiva; entrar en materia con él sobre los intereses nacionales habría sido hablarle en hebreo; él no conocía ni podía conocer otros que los del cuerpo o cuerpos a que pertenecía y habría sacrificado por sostenerlos los del resto de la sociedad aunque más numerosos e importantes.[4]

Este párrafo de Mora define muy bien lo que era una corporación semifeudal. Se trataba de un grupo social definido jurídicamente con una serie de excepciones y fueros en los cuales radicaba su privilegio. Al propio tiempo, estaba dotado de fondos que lo hacían autosuficiente. Sus privilegios jurídicos y su dotación económica le proporcionaban una existencia separada. Pero en la sociedad corporativa no existían sólo uno o dos de estos cuerpos, sino múltiples, constituyendo el *sistema* de la sociedad. Este sistema era antagónico a la idea ilustrada y liberal de que los titulares de los derechos son los individuos, que entre ellos debe haber una igualdad jurídica contraria a todo fuero, privilegio o exención y a la idea de que la nación o el Estado es el producto de los acuerdos libres de todos los ciudadanos y no del mero conjunto de los cuerpos todos privilegiados a su manera.

Por otro lado, el sistema de corporaciones también resultaba antieconómico porque, como veremos, los cuerpos más privilegiados podrían situarse de tal modo que acapararan la riqueza pública sin someterse a un derecho nacional superior, como en el caso saliente de la Iglesia Católica. E inmoral porque los delitos cometidos por los individuos de las corporaciones eran juzgados siempre de manera indulgente por los tribunales de las mismas, como en el caso de los militares.

Puede decirse, en términos generales, que la actitud de los diversos grupos políticos en relación a la estructura de la sociedad corporativa definía su matiz político. Los liberales puros o radicales querían la disolución del sistema de las corporaciones. Las que quedaran estarían sometidas al interés nacional y a los derechos individuales. O sea, que cambiarían su papel social, quedarían al servicio de la sociedad, subordinadas a ellas, sólo como instituciones de servicio.

[4] Doctor José María Luis Mora. *Obras sueltas de José María Luis Mora, ciudadano mexicano*. Editorial Porrúa, México, 1963, pp. 56 y 57.

Mora lo dijo de una manera muy elocuente: querían que el ejército y el clero sirvieran a la nación y no que la nación los sirviera a ellos.

Los liberales moderados o conservadores, que para el caso es lo mismo, creían en la posibilidad de establecer las estructuras de la sociedad moderna pero conservando los fueros y privilegios de las principales corporaciones. Así, por ejemplo, Alamán, en un momento dado, pensó en la posibilidad de establecer el industrialismo moderno sin expropiar al clero. O en establecer los derechos individuales coexistentes con el muy privilegiado fuero militar. Los moderados o conservadores creían que a la larga, y pacíficamente, las estructuras modernas disolverían a las antiguas, pero lo importante era que coexistieran para evitar los "excesos", para decirlo con una palabra muy usada de la época. Tal vez un análisis de la historia social confirmara la opinión de Villoro en el sentido de que ambos grupos de liberales tenían distinto lugar en la sociedad; los puros, situados más bajo que los otros, nada tendrían que perder con la disolución de la sociedad colonial, los moderados, más privilegiados mirarían en parte sus privilegios dependientes de la conservación de algunos aspectos de la sociedad.

En cuanto a los reaccionarios su punto de vista estaría resumido en el lema del gobierno de Miramón, "Religión y Fueros". Alamán en su última etapa al diseñar los propósitos del último gobierno de Santa Anna formuló los puntos de vista de la reacción, que, aun así, resultaban un poco menos reaccionarios que los del carlismo español. Decía Alamán en 1853:

> Estamos pues, en el caso de proponer un acuerdo: 1º intolerancia religiosa absoluta, por ser la religión el único lazo que une a los mexicanos; nada de inquisición y persecusiones, pero guerra a las obras impías; 2º un gobierno fuerte, pero sujeto a ciertos principios y a ciertas responsabilidades; 3º extinción completa del sistema federal y de todo lo que se llama elección popular; 4º organización de un ejército competente para las necesidades del país; 5º nada de congresos. Santa Anna bien aconsejado; ésa será toda la constitución.[5]

Se proponía, pues, la liquidación de todos los órganos políticos de la sociedad liberal. Sólo faltó proponer la monarquía absoluta y el restablecimiento de la Inquisición para que el programa de Alamán se constituyera en el de un carlismo mexicano.

Volviendo al problema de la estructuración de la sociedad, hay que

[5] Citado por Justo Sierra. *Evolución política del pueblo mexicano*. Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 194.

advertir que los liberales se percataron de que la organización corporativa se entrecruzaba, por decirlo así, con una organización clasista, puesto que era evidente que no todos los miembros de una corporación pertenecían a la misma clase social. Ya en la Independencia se había hecho patente el conflicto entre los curas populares y el alto clero. El concepto de corporación y espíritu de cuerpo no lo explicaba todo, por eso se avocaron también al análisis de las clases sociales.

Otero, por ejemplo, examina cómo "la repartición de la propiedad ha dividido a la población en las diversas clases que constituyen el Estado", y ha determinado "las relaciones entre ellas y los resultados de estas relaciones".[6] La propiedad vinculada, agrega el teórico liberal, crea en México una pseudoaristocracia, cuyo parecido con la europea sólo consiste en la vigencia del mayorazgo. La propiedad estancada de la Iglesia, cuyo monto nadie pudo calcular con exactitud, hacía de los tres mil miembros de la corporación la clase más rica y poderosa de la nación, aunque las rentas de los clericales estuviesen muy desigualmente repartidas entre ellos mismos. A las propiedades inmuebles del clero había que agregar los impuestos que cobraba; y si el hacendado era ausentista y vivía en las grandes ciudades, separado de su propiedad, la acción del clero "se hacía sentir en las grandes ciudades y en las pequeñas poblaciones, en los más miserables pueblos y en los campos mismos apenas cultivados".[7] Pues si los curas y simples sacerdotes no gozaban de las ventajas de los obispos y de los individuos de los cabildos eclesiásticos y realmente formaban una "segunda clase", por su mayor contacto con la población y porque administraban los establecimientos eclesiásticos, gozaban de una influencia considerable en la sociedad.

La propiedad no vinculada, o sea la pequeña propiedad, estaba en ruinas y la industrial era incipiente. Vemos, dice Otero

> que la agricultura es reducida a ministrarnos solamente los primeros y más sencillos alimentos; que la industria se limita a operaciones muy parciales, ya para sacar algunas sustancias poco estimables de esos frutos primeros, o bien para proporcionar a las últimas clases de la sociedad parte de sus toscos vestidos; y que las artes, reducidas y atrasadas, se encierran en lo que antes designábamos con el nombre de oficios, y sólo dan algunos pasos todavía vacilantes para ministrarnos las exquisitas obras de lujo a que satisfacen en Europa; y de esta suerte, gran parte de nuestros alimentos, la mayoría inmensa de los efectos que empleamos en nuestros vestidos, y todos los objetos

[6] Otero, *op. cit.*, p. 35.
[7] Otero, *op. cit.*, p. 39.

> innumerables que nos han hecho necesarios los progresos del lujo y los adelantos de la civilización, los recibimos del extranjero por medio de cambios. [8]

De manera, pues, que rancheros y capitalistas no constituían grupos importantes de la sociedad; y lo mismo ocurría con la minería y el comercio que habían venido a menos a partir de la independencia. Sin embargo, como ya vimos, para Otero, estas clases, que en conjunto llama clases medias, son las que a la larga están destinadas a salvar al país. O para decirlo con nuestros términos; Otero ve en la burguesía incipiente la clase social cuyo destino histórico es el de progresar junto con la nación.

Respecto al "proletariado", Otero lo divide en dos partes, los peones que en la época colonial sufrieron la esclavitud de los repartimientos y las encomiendas y que ahora, siendo libres no se han podido regenerar, en parte porque son indolentes y malos trabajadores, y en parte por el atraso del ramo en que sirven. "Ellos" no sienten más que las primeras necesidades físicas de la vida... no conocen más organización social que la de los campos en que están distribuidos, y para los que no existe absolutamente ninguna de las necesidades sociales que hacen desear el goce de las nobles facultades del hombre.

Y el obrero, aunque recibe salarios un poco más altos, también resiente el atraso del ramo en el que sirve. Las condiciones de su trabajo, han hecho que su

> mansión en las ciudades no les haya servido de otra cosa que de contagiarse de los vicios de la clase alta que miraban; vicios que desarrollados por un carácter salvaje, han venido a formar de esta población un conjunto doblemente degradado por la estupidez del estado de barbarie y por la prostitución del estado social. [9]

Basta, pues, esta breve reseña para mostrar qué era lo que deseaban los liberales y a qué consideraban sus mayores obstáculos. Querían la creación de un mundo capitalista y temían, ante todo, al formidable poder de la Iglesia Católica. Su problema era el de instaurar un régimen político que se avocase a las reformas, pero éstas no sólo debían ser estrictamente políticas. Otero sostuvo que este "cambio debe comenzar por las relaciones materiales de la sociedad, por estas mismas relaciones que hasta hoy han decidido de

[8] Otero, *op. cit.*, p. 29.
[9] Otero, *op. cit.*, pp. 50 y 51.

nuestra situación, y que en todos los pueblos de la tierra han producido los diversos fenómenos sociales que hemos visto". [10]

Puede verse, entonces, que los liberales no enfocaban los problemas desde un punto de vista puramente político, como se ha dicho con frecuencia. La eliminación de una sociedad corporativa implicaba la instauración de una república moderna, la creación del industrialismo y el capitalismo y la formulación de una moral adecuada a la cual se tendría que llegar por una nueva educación. En este ensayo nos corresponde sólo reseñar aquellos principios teóricos con los cuales querían justificar sus propósitos.

3. EL CLERO Y LA RELIGIÓN

Toda modificación de la propiedad eclesiástica y en general de los muy excepcionales fueros de que gozaba, fue rechazada por Clemente de Jesús Munguía, obispo de Michoacán en 1855, con los siguientes argumentos: "La Iglesia es una sociedad visible, como lo confiesa todo católico, y en clase de tal, no puede faltarle ninguno de los atributos constitutivos de la sociedad; los miembros de esa sociedad son los fieles esparcidos por todo el orbe; tiene su legislación que son el Decálogo y los cánones; posee su autoridad que son el Papa y el episcopado; en suma, todos los atributos de una sociedad aparte, y superior, puesto que es una sociedad de origen divino. Por tanto, el fuero eclesiástico no es "una simple concesión a los individuos del clero, sino el derecho que la Iglesia tiene por su misma constitución divina, por la naturaleza de objetos y dentro de los límites de su institución para juzgarlos".

Tal carácter divino se extendía también a los bienes eclesiásticos, eran éstos, según el propio obispo de Michoacán, propiedad de la Iglesia, "independiente de la voluntad de los gobiernos; y el derecho de adquirirlos, conservarlos y administrarlos nace, no de las concesiones del poder temporal, sino de la institución misma, de la razón social de la Iglesia Católica". Pero además, Munguía tenía otra clase de argumentos que no apelaban al derecho divino de la Iglesia sino a la doctrina propia del liberalismo. ¿No era acaso el derecho de propiedad algo reconocido por todas las sociedades civilizadas? ¿No estaba inscrito como una de las principales garantías? "¿Por qué causa, pues, cuando se inscribe la propiedad de cada uno en el número de las garantías, únicamente la Iglesia

[10] Otero, *op. cit.*, p. 81.

queda, no sólo sin garantía, sino aun despojada de su propiedad por un decreto?" [11]

Estos argumentos habían sido ya refutados en la década de los treinta por el más profundo ideólogo de los liberales, el doctor José María Luis Mora, cuyo doctorado en teología y cuya experiencia como sacerdote jesuita, profesión a la que renunció, lo hacían conocedor a fondo de los argumentos eclesiásticos. Mora considera que la Iglesia Católica posee dos aspectos: se la puede considerar como "cuerpo místico de Cristo" o como "asociación política". Bajo el primer aspecto es obra de Cristo e independiente del poder temporal, bajo el segundo es obra de los gobiernos civiles y todos sus privilegios se los debe al orden social como cualquiera otra comunidad política. Como cuerpo místico le corresponden los bienes destinados a consumirse en el sustento de los ministros del altar y en los gastos anexos al culto. Como asociación política los bienes forman un "fondo administrable", esto es, "las tierras que producen frutos, los capitales que reditúan, y las rentas que consisten en impuestos perpetuos sobre la población, que deben pagar los que la componen". Para apoyar esta distinción Mora cita a las autoridades: el Evangelio mismo en el célebre pasaje de los impuestos al César, a San Pablo, a San Hilario, a San Crisóstomo, a San Agustín, etcétera. [12] Luego hace una historia de la Iglesia en Europa, en España y por último en México. El relieve que esta institución adquiere es enorme puesto que la Iglesia asiste a la fundación de la nación misma y reclama derechos anteriores a ella. Después describe cómo la Iglesia acapara la propiedad a lo largo de los siglos coloniales y concluye que "una fortuna que se ha aumentado excesivamente, están todos convenidos en que es un mal muy grande para la sociedad, pues como los bienes sociales son limitados, si uno solo los absorbe, los demás quedan sin ellos". Si se trata de un particular, al morir, sus bienes se reparten entre sus herederos, pero la Iglesia no muere y así puede continuar acaparándolos por tiempo indefinido.

> La autoridad civil ha procedido, pues, legal y justamente, cuando ha fijado límites a las adquisiciones hechas por cuerpos o comunidades; legalmente, porque siendo ella la que las ha creado y concedido el derecho de propiedad, puede ampliarlo o limitarlo según lo tenga por conveniente, fijando más acá o más allá los límites de esa concesión, porque debiendo cuidar de que los bienes destinados

[11] Ernesto de la Torre Villar, Moisés González Navarro, Stanley Ross. *Historia documental de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, t. II, pp. 273 y 274.

[12] Mora, *Obras sueltas*, pp. 281 y ss.

> a la subsistencia o comodidad del hombre se repartan, si no con la igualdad que sería de desear, a lo menos sin una monstruosa desproporción, debe evitar que ésta exista como existiría indefectiblemente si alguna comunidad o cuerpo, que por grande que se suponga es una fracción pequeña de la sociedad, pudiese ir acumulando bienes sobre bienes sin término ni medida. [13]

¿Qué es entonces lo que se quiere?, la creación de una numerosa clase de pequeños propietarios, porque la pequeña propiedad es una escuela de cultivo. "Cuando el territorio está repartido entre muchos propietarios particulares, recibe todo el cultivo de que es susceptible." Los plantíos, el agua, el ganado, la edificación de habitaciones "derraman la alegría y la vida" por todos los puntos de la campiña. Aumentan los productos agrícolas y con ellos "brota por todas partes la población que es la base del poder de las naciones y de la riqueza pública".

> Al contrario sucede cuando el territorio está repartido entre pocos y poderosos propietarios; entonces se ven los terrenos eriazos y sin cultivo, las habitaciones son muy escasas, como lo es la población misma; y el miserable jornalero, esclavo de la tierra y del señor que de ella es propietario, pudiendo apenas arrastrar una existencia miserable... no emplea otro trabajo para el cultivo del terreno sobre que vive y que no ve como propio, sino el que se le obliga a prestar forzadamente. [14]

Así, Mora ve surgir de la desintegración y reparto de los bienes eclesiásticos una pequeña burguesía agraria que fincará la riqueza pública.

Por eso Mora no ve por ninguna parte la esencia divina de los bienes eclesiásticos. Tampoco le impresiona la apelación al principio liberal del respeto absoluto a la propiedad privada. La intangibilidad de la propiedad es un derecho atinente a los individuos, anterior a la constitución misma de la sociedad. Pero los cuerpos políticos no tienen un derecho de propiedad distinto al de la sociedad misma.

> Verdaderamente son más bien usufructuarios que propietarios, es decir, su derecho es más bien el de percibir los frutos de los bienes que se les han consignado que el de disponer de ellos mismos; este último derecho corresponde más bien al cuerpo entero de la sociedad que puede transferirlo a las comunidades y recobrarlo cuando lo tenga por conveniente. [15]

[13] Mora, *op. cit.*, p. 306.
[14] Mora, *op. cit.*, pp. 307 y 308.
[15] Mora, *op. cit.*, p. 312.

De esta manera, casi sin quererlo, Mora topa con un derecho que no es el de los individuos, sino el de la sociedad en su conjunto. Afirmar que la sociedad tenía derecho sobre los bienes de la corporación más rica del país era reconocer un derecho sustancial y vigoroso. El que tenía la sociedad misma para remodelarse económicamente; en este caso concreto el que tenía la sociedad para entrar con paso firme por el sendero del capitalismo.

La otra fuente de la riqueza eclesiástica eran los impuestos que forzosamente pagaba la población civil por la imposición de sacramentos y otros, como los diezmos y las primicias. La Iglesia apelaba al poder civil para cobrarlos, pero durante la colonia la corona española, si bien apoyaba a la Iglesia en sus pretensiones, era asimismo titular del patronato. La corona era patrona de la Iglesia y como tal intervenía y designaba obispos y funcionarios eclesiásticos. Al consumarse la independencia, la Iglesia ya no quiso conceder el patronato a la República, pero al mismo tiempo seguía apelando al poder civil para coaccionar el cobro de sus impuestos. Otero notó muy claramente que esta contradicción en la actitud eclesiástica condicionaba la absoluta separación de la Iglesia y el Estado. Para todo lo atinente al patronato, la Iglesia se consideraba separada del Estado, en cambio exigía la intervención del Estado para proteger sus asuntos económicos y para que se reconocieran sus fueros.

Las Leyes de Reforma solucionaron ambos problemas; realizaron la perfecta separación de la Iglesia y el Estado y declararon, de acuerdo con el pensamiento de Mora, que ya en 1859, era patrimonio de los principales liberales, "que han sido y son propiedades de la nación todos los bienes que hoy administran el clero secular y regular". La nacionalización implicaba el reconocimiento de la propiedad nacional y la atribución de administradores no propietarios, a los individuos del clero.

Como se ve, el núcleo del pensamiento liberal revisaba el papel social de la Iglesia y lo remodelaba de acuerdo con una filosofía de la propiedad incompatible con la situación existente. Mas los liberales creían que esta crítica a la Iglesia no tenía nada que ver con sus dogmas y no se sentían confesos de ninguna especie de herejía. Sin embargo, su pensamiento social sí determinó un cambio de actitud ante el cuerpo mismo de la religión. Exponente de ella lo fue don Melchor Ocampo, campeón de la separación de la Iglesia y el Estado y coautor de las Leyes de Reforma. De hecho, la aportación en este terreno por parte de los liberales fue la aceptación de una doble moral; una moral social y una moral individual. Ambos tipos de moral cristalizaban en la separación de la Iglesia y el Estado.

La moral social tenía por objeto garantizar el respeto a los derechos del individuo y, por ende, a garantizar el respeto a su libertad subjetiva. Ahora bien, al suponerse la diferencia entre las distintas libertades subjetivas, al suponerse las diferencias de conciencia, cualquier fracción de la sociedad, mayoritaria o minoritaria, que intentase hacer de su moral, la moral absoluta, atentaría contra esos derechos individuales. Eso había ocurrido en la colonia, donde la moral del Estado había sido forzosa y necesariamente la moral de los individuos.

La conciencia laica pedía unas normas sociales lo suficientemente amplias como para dar lugar a la diversidad individual, además, estaba firmemente convencida que las normas de la religión católica no tenían esa amplitud. Su carácter absolutista que preñaba a la política, a la ciencia, al arte, a la economía, a la sociedad entera, estorbaba el desarrollo autónomo de cada una de esas regiones de la cultura. Y ésa era una de sus más sólidas razones para exigir la separación de Iglesia y Estado, sin este proceso el individuo no quedaba libre de sus ataduras tradicionales. Incluso la religión misma se desarrollaría más de acuerdo con sus prístinas esencias si no tenía que ocuparse de aumentar y defender sus bienes o de ser policía de conciencias. Tal separación sería también, la liberación de la religión de sus ataduras políticas. Esto lo pensaban los liberales porque el liberalismo no era una ideología atea o irreligiosa, sino simplemente laica.

En 1851 don Melchor Ocampo, polemizando con Agustín Dueñas, un cura de Michoacán, afirmaba los principios enunciados antes: "Los gobiernos civiles no están instituidos para hacer que se cumplan los deberes religiosos; su misión es toda terrestre; su objeto, perfeccionar y conservar las relaciones de los hombres entre sí." El objeto terreno, único posible, de los gobiernos civiles, consiste en perfeccionar las relaciones sociales, en tanto que las relaciones del hombre con Dios son materia de la Iglesia. Incluso, dice Ocampo, hay también una moral estatal, pero con consecuencias puramente terrenales:

> Aun la parte en que los gobiernos civiles cuidan de los deberes morales de sus súbditos no es con relación a la otra vida, sino tan sólo para que en ésta, que es su único objeto, se conserven la justicia y la paz, que es su consecuencia más importante e inmediata.

Ocampo acusa al cura de Michoacán de incurrir en confusiones lastimosas cuando no distingue entre la misión del Estado y la misión de la Iglesia: "¿No advierte Ud., que si los gobiernos civiles cuidasen de la salvación de las almas, ustedes partirían con ellos el

sacerdocio?" "No, mil veces no; los gobiernos civiles no están instituidos para procurar la salvación de los hombres. Bastante tienen con su objeto. ¡Ojalá y que siquiera éste llenasen!" [16]

El motivo de la polémica entre Ocampo y el cura de Michoacán, que así se ponía en sus anónimos escritos, había sido una crítica del primero al congreso de ese Estado por ejercer coacción civil para el cobro de los impuestos eclesiásticos, procedimiento todavía normal en esa época. Pero lo que más había encendido al crítico de Ocampo eran las palabras con que éste iniciaba su Representación al Congreso: "reconocido hoy el natural derecho que cada hombre tiene para adorar a Dios según las intuiciones de su conciencia". [17]

En esta frase sintetizaba el ideólogo liberal el ámbito que su posición teórica le adjudicaba a la religión. La conciencia era este ámbito, pero entonces, ¿qué ocurría con la Iglesia como institución y como único intérprete autorizado de las divinas palabras? Sin percatarse, y aun sintiéndose buen católico, Ocampo rozaba los límites con el protestantismo. El cura se escandalizó por este individualismo en materia religiosa y por la introducción de la palabra "intuición". Pero a Ocampo, acendrado individualista, le parecían absurdas las siguientes proposiciones que él mismo enumeró: "1ª El derecho natural del hombre, en punto a la adoración del Ser Supremo, está en hacerlo conforme a las intuiciones de la conciencia ajena; 2ª Ninguno tiene derecho de adorar a Dios conforme lo dice su conciencia; 3ª Lo que la conciencia aconseja sobre adorar a Dios debe desecharse; 4ª El hombre debe adorar a Dios del modo que ni entienda, ni sepa, ni crea que le obliga. Usted se servirá avisarme cuál elige para que discutamos en términos claros." [18]

El monopolio ejercido por la Iglesia en torno al "modo determinado" de adorar a Dios le parecía no sólo intolerable sino absurdo, teniendo en cuenta a los "cuatrocientos millones" de musulmanes judíos coptos, protestantes, etcétera, que estarían condenados al ateísmo por ese estrecho punto de vista. Ocampo, pues, no defiende el ateísmo, que le parece un mal, sino la libertad religiosa, la diversidad y variedad de la conciencia religiosa y moral.

Y respecto a la intuición Ocampo le señaló a Dueñas que no estaba familiarizado con la terminología filosófica, puesto que el cura creía que si cada quien adoraba a Dios según su conciencia también resultaban válidas las adoraciones a Huitzilopoxtli y los sacrificios humanos. Ocampo aclaró:

[16] Melchor Ocampo. *La religión, la iglesia y el clero*. Empresas Editoriales, S. A. México, 1958, pp. 85 y ss.
[17] Ocampo, *op. cit.*, p. 17.
[18] Ocampo, *op. cit.*, p. 42.

> Como parece que usted desea le diga cuáles son las intuiciones de la conciencia, conforme a las cuales creo que se tiene derecho a adorar a Dios, por complacerlo le diré que se llaman así desde que escribieron Kant, Fichte, Schtzenbarg y otros a aquellos actos indeliberados, que bien pudieran por su espontaneidad llamarse instintos morales, por los que cada hombre, en cada ocasión dada, y conforme a la luz infalible, por regla general, que Dios se ha dignado darle, *ve dentro de sí* (intuición se llama ese acto) *cuál es su deber*. Han explicado ya, que no sólo ve la regla el inmediato interesado en la acción, sino cuantos pueden juzgar de ella con presencia de todos los datos. [19]

De esta manera, para Ocampo, Dios garantiza la objetividad y certeza de la intuición individual haciendo innecesarios los fallos de la Iglesia. El cura Dueñas no pudo menos que ver luteranismo en esta opinión y algo más porque exclamó:

> Vea Michoacán hasta dónde vamos a rematar, sin pensarlo el Sr. Ocampo: a la libertad de cultos, a la libertad de conciencia. Dos programas tan impíos como funestos que actualmente sirven de estandarte al socialismo en Europa, y que si por un castigo de Dios llegaran a cundir entre nosotros, es seguro que la devastación universal sería nuestro paradero. [20]

Naturalmente debe verse en las bases mismas de las opiniones de Ocampo su conocimiento de los clásicos, especialmente de Rousseau. Rousseau, más consecuente consigo mismo, no aceptaba ser protestante ni católico; Ocampo, siguiendo el deísmo del ginebrino, se cree sincero católico. Pero al seguir a Rousseau incurre también en algunos defectos propios de su doctrina. El liberalismo, y más el liberalismo católico, tan celoso defensor de la igualdad, no la acepta entre los hombres y las mujeres. Marx ha dicho que la posición social de la mujer es síntoma del tipo de sociedad a que pertenece; en el caso de la sociedad liberal, ella queda en calidad de menor de edad, de tutelada. Al respecto es célebre la epístola que Ocampo escribió para el matrimonio civil; paralela a la de San Pablo, reclama para el hombre virtudes como el "valor" y la "fuerza" y para la mujer, "abnegación', "compasión", "belleza", "perspicacia", etcétera; en las relaciones el hombre debe protección, "magnanimidad y benevolencia generosa" a la "débil" mujer, y ésta le debe "obediencia", "veneración", "asistencia", "consejo" y "agrado". [21]

[19] Ocampo, *op. cit.*, p. 44.
[20] Ocampo, *op. cit.*, p. 91.
[21] Ocampo, *op. cit.*, p. 209.

La tutela masculina, predicada por el liberalismo, fue interpretada por Marx como una forma de la propiedad privada. Tan cierto era esto en México que los liberales puros, tan amigos de las rebeliones y las revoluciones, temían la insurgencia femenina, legalizaban el carácter tutelar masculino y muchas veces prefirieron que la "retrógrada" Iglesia impusiera lo que llamaban el "freno" de la religión. La igualdad con las mujeres se les presentó como una monstruosa inmoralidad y la represión a ella se cristalizó políticamente en el hecho de que nunca se concedió el sufragio femenino. El liberalismo resultaba así eminentemente masculinista y dejaba fuera de sus posibles beneficios a más de la mitad de la población mexicana, que siguió abarrotando las iglesias, fiel a la opinión de que la religión es para las mujeres.

4. LA POLÍTICA, FEDERALISMO Y PARLAMENTARISMO

El espíritu monárquico sobrevivió en la sociedad mexicana muchos años después de consumada la independencia. Testigo de ello fueron los dos intentos de monarquía formal y uno subrepticio; pero los teóricos del liberalismo casi no dudaron nunca de las bondades de la República. De los muchos argumentos que esgrimieron podemos señalar dos muy importantes. Uno de ellos era propio del catolicismo ilustrado y sostenía que si bien el poder político dimana de Dios, se manifiesta a través de la voluntad del pueblo y no a través de la del monarca. El poder de individuos o familias dimana del pueblo y éste puede castigar sus infracciones o privarlos del mismo como castigo de sus abusos.

El otro argumento es menos teológico y más práctico; el republicano era el régimen de los Estados Unidos, había, pues, que imitarlo. Así lo expresó Fray Servando Teresa de Mier en uno y otro caso: adoptar el sistema republicano: "Éste es el medio único de que prosperemos todos en paz, y con la rapidez de los Estados Unidos; porque el gobierno republicano es el único, en que el interés particular siempre activo es el mismo interés general del gobierno y del Estado." [22]

En teoría, pues, el gobierno republicano era el más adecuado para que prosperaran los derechos e intereses de los individuos, pero en la práctica, la anarquía asoló a las jóvenes repúblicas hispanoamericanas, de allí los esfuerzos por moderar un republicanismo demasiado libre y la apelación a formas más moderadas como el

[22] Fray Servando, *op. cit.*, pp. 21 y 23.

centralismo y hasta la monarquía constitucional y parlamentaria. Al respecto son célebres los proyectos de Bolívar en torno a un senado vitalicio o a una presidencia vitalicia constitucional.

Naturalmente que a los liberales puros todo lo que sonara a vitalicio o escapara de la "soberanía popular" les recordaba el "despotismo" español, por eso se hicieron parlamentaristas y federalistas acérrimos.

Ya hemos dicho que la clase media, aspirante a burguesa veía en el parlamento su órgano político natural. Porque el parlamento era el clásico enemigo del soberano despótico y luego, porque se concibió como un valladar a las aspiraciones dictatoriales del ejecutivo republicano. Ignacio Ramírez, el más clásico de los parlamentaristas, rechazando las pretensiones que el ejecutivo tenía de tener razón por encima del legislativo, afirmaba que no todos los poderes "representan *inmediatamente* al pueblo", porque mientras la cámara de representantes, para obrar no necesita más que la elección, el ejecutivo, necesita elección y esperar las resoluciones legales para aplicar las disposiciones comunes y lo mismo se puede decir del legislativo.

> Existe, por lo mismo, una jerarquía natural e inevitable en los tres poderes gubernativos; *el que legisla llevará siempre la corona de soberano*. ¿Cómo es que en naciones republicanas se ha colocado un extremo del centro en las manos de un poder subalterno? Han existido dos causas poderosas que la Historia confirma, pero que de ninguna manera desmiente la teoría. En unos pueblos se ha pasado de la monarquía a la República por un triunfo incompleto; era menester transigir. En otros, la usurpación militar ha corrompido las instituciones; ha sido necesario obedecer. En todos esos casos el pueblo ha perdido. [28]

Ramírez rechaza la idea de que el legislativo es puramente teórico. Al contrario, para formarse una opinión hace participar a los interesados de la materia de que trata la ley y a muchos peritos en diversas cuestiones, de modo que el resultado de sus trabajos es el producto de muchas voluntades y de muchas opiniones, en tanto que el ejecutivo apenas se asiste de unas cuantas personas (los secretarios de despacho) y opera sin conocimiento de causa.

A pesar de su parlamentarismo, Ramírez no se engañaba y, con Rousseau, sabía que, en el fondo, toda representación es un fraude. "El pueblo es soberano, así lo dicen las leyes y la razón; pero

[28] Ignacio Ramírez. *México en pos de la libertad*. Empresas Editoriales, S. A. México, 1949, p. 163.

¿cuándo ejerce la soberanía? ¿Será en el Congreso? Este cuerpo no es el pueblo sino su representación. Mandar siempre, y precisamente por medio de apoderados, no nos parece sino una muy imperfecta soberanía. ¿Por qué el pueblo no legisla, juzga, ni administra, a veces, por sí mismo?" Ramírez enumera las causas: en el congreso a los diputados no los conoce el pueblo sino que son amigos de los ministros y gobernadores y son muchas veces empleados del ejecutivo, así, el congreso acaba por no representar al pueblo, ni siquiera indirectamente se oye su voz; no ejerce su soberanía en los negocios judiciales porque no se juzga de acuerdo con las "inspiraciones" de la conciencia, sino por medio de un fárrago de leyes que convierte el arte del abogado en una continua disputa en torno a una legislación laberíntica y envejecida. Y respecto al ejecutivo, representa al pueblo como el amo al esclavo. Tampoco en el municipio el pueblo es soberano, sus funcionarios no ocurren al pueblo sino para todo solicitan humildemente el permiso del gobernador. Así, "el pueblo resulta por todas partes gobernado y en ninguna gobernante".[24]

La apelación al pueblo a través de las instituciones enumeradas puede satisfacer las miras de un partido, pero jamás se verá comprendida entre las instituciones de la democracia. Hasta ahora, la apelación pacífica al pueblo ha sido un verdadero problema, dice Ramírez, si alguna vez llega a ser real tendrá que desecharse la representación y una de sus "condiciones esenciales serán la reunión, en uno o varios grupos, de todos los ciudadanos, y la discusión de los negocios, lejos de la sombra aterradora del Poder Ejecutivo".[25]

De manera que, si el congreso es el representante más auténtico del pueblo, no con él se ha fundado la verdadera democracia, que no puede ser otra que la deliberación directa de los ciudadanos.

Respecto a la federación son de sobra conocidos los argumentos que esgrimió contra ella Fray Servando Teresa de Mier. Sostuvo en 1823 que sólo por imitación a los Estados Unidos los radicales del constituyente pedían una federación cuya estructura desconocían completamente. Que la federación había sido, en los Estados Unidos, un medio para unir los destinos de las trece colonias que se habían desarrollado independientemente y querían seguir conservando su soberanía en el seno de la República. Que en México, la federación sólo vendría a desunir los que a lo largo de la colonia habían estado unidos. Que pulverizaría los esfuerzos coordinados

[24] Ramírez, *op. cit.*, p. 169.
[25] Ramírez, *op. cit.*, p. 173.

de la nación para defenderse de las acechanzas de la Santa Alianza. Que acarrearía el caos político y económico, pues en los Estados Unidos, estando las trece colonias en una faja costera, todas tenían puertos, vías de acceso y, en general todos los elementos para sostener su soberanía, en tanto que las distintas regiones mexicanas eran por muchos conceptos interdependientes. Y que reconociendo que la federación era el sistema más perfecto de gobierno, "querer desde el primer ensayo de libertad remontar hasta la cima de la perfección social, es la locura de un niño que intentase hacerse hombre perfecto en un día. Nos agotamos en el esfuerzo, sucumbiremos bajo una carga desigual a nuestras fuerzas." [26]

Mier no quería el centralismo propiamente sino una federación "razonable" que conjurara los males señalados por él en su *Profecía* sobre la federación mexicana. Sabemos ahora que los liberales no adoptaron ninguna federación razonable, ni quisieron saber nada de centralismo y que cada vez que los conservadores ensayaron la organización departamental, hubo importantes movimientos separatistas, uno de los cuales terminó con la separación de Texas. Pero la profecía de Mier era realmente una profecía, porque en su famoso discurso apuntó la verdadera razón por la cual las provincias y sus respectivas oligarquías querían la federación. En el fondo era un problema de empleos, por una parte; "yo no quisiera ofender a nadie, dijo Mier, pero me parece que algunos inteligentes en las capitales, previendo que por lo mismo han de recaer en ellos los mandos y los empleos de las provincias, son los que quieren esa federación y han hecho decir a los pueblos que la quieren". [27] Y por otra, era un problema de regionalismo o provincianismo, porque detrás de la famosa soberanía estatal estaba la voluntad de las oligarquías locales para seguir conservando su preeminencia sin inoportunas intervenciones del centro:

> Ya esta provincia cree de su resorte interior reestablecer aduanas marítimas y nombrar sus empleados; aquélla se apodera de los caudales de la minería o del estanco del tabaco, y aun de los fondos de las misiones de Californias; una levanta regimientos para oponerlos a los del supremo Poder Ejecutivo, otras dos reducen en sus planes todo el gran quehacer de éste y del Congreso General a tratar con las potencias extranjeras y sus embajadores. Muchas gracias. No nos dejamos alucinar... [28]

[26] Fray Servando, *op. cit.*, pp. 128 y ss.
[27] Fray Servando, *op. cit.*, p. 130.
[28] Fray Servando, *op. cit.*, p. 134.

La empleomanía y el caciquismo, dos formas de vida colonial, se cobijaban con los flamantes conceptos de la República federal, al propio tiempo que el centralismo cobijaba afanes monárquicos y dictatoriales. Las supervivencias de la sociedad colonial formaban el marco en el que se desarrollaba la polémica liberal y la dotaba de su verdadero significado.

5. LA NUEVA SOCIEDAD Y LA NUEVA MORAL

Vimos ya de qué manera abordaban los pensadores liberales la cuestión eclesiástica y la cuestión política. Remover la preeminencia de la Iglesia y combatir el despotismo resultaban condiciones indispensables para la creación de la nueva sociedad. También era necesario liquidar las que Mora llamó clases improductivas, de acuerdo con la terminología de la economía política, una era la corporación militar y la otra, la burocracia. Mora hizo notar por viejos vicios y hábitos, que la oficialidad militar no sólo resultaba improductiva sino que, al formar los ejércitos por medio del procedimiento de la leva, sustraía en las personas de campesinos y artesanos elementos productivos que después no podían reincorporarse a la sociedad. Los sucesivos pronunciamientos implicaban ascensos y aumentos de remuneración a la oficialidad sublevada al propio tiempo que se conservaban los sueldos de los militares derrotados. La milicia se había hipertrofiado y, como en el caso del clero, los mexicanos se podían preguntar si los militares estaban al servicio de la nación o la nación al servicio de los militares.

La burocracia era el otro pulpo que consumía sin producir. De por sí, "que todo gobierno, decía Mora, cualquiera que sea su clase, por su esencia y naturaleza tienda a la destrucción de la libertad de los pueblos, es una verdad tan patente que nadie pone en duda".[29] Y en el caso de los gobiernos mexicanos esto se complicaba por el vicio de la *empleomanía* que heredábamos de los regímenes españoles. Todos consideraban al erario estatal como la fuente máxima de riqueza y cada facción que llegaba al poder, para aplacar las ambiciones de sus partidarios, daba empleos sin tasa ni medida.

Mora hace un retrato magistral del aspirante al empleo en el resumen de su condición moral:

[29] José María Luis Mora. *Ensayos, ideas y retratos*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1941, p. 20.

> Y ¿qué virtudes pueden esperarse de un pretendiente que en su alma abatida abriga todos los vicios? Él es el eterno y constante adulador de aquel de quien espera su colocación; jamás tiene opinión propia, pues acostumbrado a mentirse a sí mismo y a los demás, y a tener en perpetua contradicción sus ideas con sus palabras, calcula lo que le conviene manifestar, y cambia de opiniones y de conducta con la misma facilidad que el camaleón de colores; ingrato por principios se olvida de los servicios que le ha hecho cuando llega a entender que su benefactor no puede serle ya útil, o teme que sus relaciones con él contraídas pueden disminuir el afecto de aquel a quien consagra de nuevo sus adulaciones y bajezas, y de quien recibirá con la más constante resignación toda clase de vejaciones y desprecios mientras pueda necesitarlo. Enemigo por necesidad de todos los que le hacen sombra, está siempre poseído del odio y de la aversión, no omitiendo diligencias para desacreditar a sus contrincantes, procurando hacerlos odiosos a los dispensadores de las gracias, fomentando chismes y enredos, alterando por mil caminos la buena armonía que debe reinar entre los ciudadanos y perturbando el reposo y orden de las familias. Este bosquejo imperfecto de lo que es un aspirante, pues el entendimiento humano es incapaz de seguirlo por todas sus sendas tortuosas, ni contar con el número indefinido de sus extravíos, intrigas y maldades; este bosquejo, repetimos, podrá en alguna manera conducir al conocimiento de lo que será una nación compuesta de una muchedumbre de ellos. ¿Qué clase de instituciones ni sistemas podrán plantearse con hombres inmorales? [30]

Como contraste a estos grupos improductivos, los liberales mexicanos esbozan la posibilidad de integración de una burguesía productiva. Ya hemos visto cómo pensaban que podría surgir en el campo, por la disolución de la gran propiedad eclesiástica. Pero también tenían en cuenta el desarrollo de la burguesía industrial, y de una burguesía industrial nacional, como lo pensaba Otero. Incluso establecía una conexión entre la redención del campo y la industria urbana:

> Progresando la agricultura, decía, que ministra las materias primas que la industria modifica en la manera necesaria para satisfacer las necesidades del hombre, esta industria se naturalizaría indispensablemente entre nosotros; de esta manera nos iríamos libertando de la necesidad de ocurrir al extranjero; todos los capitales que ahora mandamos en cambio de tantos artículos que podríamos proporcionarnos, quedarían para fomentar más y más los diversos ramos de la prosperidad; y entonces los productos riquísimos de nuestras minas

[30] Mora, *op. cit.*, p. 24.

vendrían a aumentar incesantemente esos capitales, y México sería sin disputa la nación más rica del universo. [31]

La creación de esta clase burguesa acarrearía, además, una nueva moral, pues si bien las virtudes cristianas eran necesarias para ganar el cielo las relaciones sociales requerían de otras que ayudaran a liquidar la vieja sociedad, contrarias a los vicios que hemos visto expuestos en el retrato de aspirante. De hecho, la caridad, esencial virtud del cristianismo, resultaba inoperante para el caso, incluso antieconómica, porque los liberales le oponían el trabajo productivo como socialmente más valioso. "El trabajo, decía Mora, la industria y la riqueza, son las que hacen a los hombres verdadera y sólidamente virtuosos, ellas poniéndolos en absoluta independencia de los demás, forman aquella firmeza y noble valor de los caracteres, que resiste al opresor y hace ilusorios todos los connatos de la seducción." [32] La laboriosidad es contraria al aspirantismo; éste es un vicio anejo al despotismo porque la masa de los empleados vigoriza los gobiernos, aquélla es una virtud aneja a la libertad porque corresponde a una actividad independiente. Los sueldos destruyen la "invención y la perfectibilidad", apagan la emulación, el valor, la paciencia y todo lo que constituye el "espíritu de industria", fomentan el exceso en el consumo y la falta de productividad. Por eso, concluía Mora, una misma población no puede estar animada de propensiones tan contrarias.

¿Cómo advenir, en suma, a esta nueva sociedad? los conservadores o liberales moderos y aun muchos puros eran partidarios de la evolución pausada y gradual. Los adelantos, como dijo alguna vez don Lucas Alamán, eran "hijos del tiempo", el pasado daba lecciones para dirigirse en el presente y el presente contenía los gérmenes del porvenir. Las revoluciones eran detenciones bruscas en esa evolución como los huracanes y terremotos son interrupciones de orden natural. El orden civil decía Alamán es el mismo que el orden natural pero modificado por causas de todavía más lento efecto como la religión, la moral y la ilustración; las revoluciones son destructivas y no contribuyen para nada al progreso. [33]

Muy pocos liberales estaban dispuestos a predicar la revolución violenta y con gusto se hubieran acogido a la fórmula de los Tratados de Córdoba que hablaban de "desatar sin romper" los vínculos que nos unían con el pasado. Pero la persistencia y resistencia de

[31] Otero, *op. cit.*, p. 83.
[32] Mora, *Ensayos* . . . , p. 26.
[33] Cf. Moisés González Navarro. *El pensamiento político de Lucas Alamán.* El Colegio de México, 1952.

las estructuras tradicionales fueron abriendo paso, cada vez más, a una idea de la revolución. Sin entusiasmarse demasiado, Mora habló sobre el curso natural de las revoluciones y sobre el modo de precaverlas. Las revoluciones pueden ser de dos tipos, dijo, unas que tienen una causa y un objetivo directo que, cuando los pueblos localizan y satisfacen, cesan en su acción. A éstas se llaman revoluciones "felices", porque se sabe lo que se quiere y una vez obtenido, hay reposo. Un ejemplo es la revolución de independencia norteamericana.

> Pero hay otras revoluciones que dependen de un movimiento general en el espíritu de las naciones. Por el giro que toman las opiniones, los hombres llegan a cansarse de ser lo que son, el orden actual les incomoda bajo todos los aspectos, y los ánimos se ven poseídos de un ardor y actividad extraordinaria; cada cual se siente disgustado del puesto en que se halla; todos quieren mudar de situación; mas ninguno sabe a punto fijo lo que desea, y todo se reduce a descontento e inquietud... Éstas son las épocas críticas del espíritu humano que provienen de que ha perdido su asiento habitual, y de las cuales nunca sale sin haber mudado totalmente de carácter y fisonomía.[34]

Mora hace una dramática descripción de estas revoluciones desdichadas y describe su proceso como el de un péndulo que, después de oscilar entre los extremos, queda en medio. Las revoluciones no cumplen con sus propósitos radicales de transformación de la totalidad, pero tampoco vuelven a quedar en el punto de partida, pues entonces, como ocurrió con la caída de las Cortes en España, se habrán sufrido todos los horrores de las revoluciones sin disfrutar de sus beneficios.

Para precaver las revoluciones Mora sostiene que los jefes de Estado deben distinguir aquellas que se desatan o implican ambiciones personales y aquellas que exige la altura de los tiempos. Mora, implacable enemigo de los gobiernos le teme todavía más a las consecuencias de una revolución incontrolada, por eso al final de cuentas apela a la instauración de un gobierno ilustrado que conjure el peligro.

> El más sabio y seguro medio de precaver las revoluciones de los hombres, es el de apreciar bien la del tiempo, y acordar lo que ella exige, y acordarla no como soberano que cede, sino como soberano que prescribe. La habilidad de los que dirigen un Estado consiste principalmente en conocer las necesidades nacidas del grado de civilización a que han llegado los hombres.[35]

[34] Mora, *Ensayos*..., p. 40.
[35] Mora, *op. cit.*, p. 35.

De modo que, si bien, la libertad consiste en vivir alejada de los poderes públicos, los liberales, considerando a la masa de la población como insuficientemente preparada para operar un tránsito a la modernidad, llegaban a la idea de que la libertad sólo podría ser instalada desde arriba, desde un gobierno ilustrado, hábil, que fuera educando en los nuevos conceptos y en las nuevas costumbres.

6. CONSIDERACIÓN FINAL

Este trabajo está lejos de reseñar en forma exhaustiva y detallada todo el pensamiento liberal mexicano, pero pretende tocar algunos de sus puntos esenciales a través de sus máximos pensadores. Como puede verse, a partir de la revolución de independencia, les preocupó hondamente el destino de la sociedad mexicana y, haciendo a un lado muchos de los temas de la filosofía tradicional, diseñaron una ideología que en algunos de ellos alcanza el rango de filosofía social. En sus teorías no sólo se refleja su origen de clase, sino también su carácter elitista, absolutamente minoritario. Los liberales constituían un pequeño grupo que aspiraba a dirigir y educar al país, luchando contra las supervivencias vigorosas de la sociedad colonial. Para ello no sólo practicaron una política de fuerza sino que importaron del exterior una ideología y una filosofía. Pero esta filosofía liberal venía indisolublemente ligada a las estructuras sociales de sus países de origen y por eso, a la postre, venían imbuidas de un nuevo colonialismo. El colonialismo industrialista y capitalista se presentó como adalid en la lucha contra el anticuado colonialismo español. Muchos de los liberales no le entendieron así y su acción condicionó que, al cabo de algún tiempo, los mexicanos plantearan la lucha anticolonialista contra aquellos que habían sido considerados como aliados naturales de la libertad. Todavía la disyuntiva del país consiste en preguntarse si tal lucha puede hacerse en los marcos ideológicos del liberalismo o éste debe ceder el paso a una doctrina más radical.

BIBLIOGRAFÍA

Abelardo Villegas. *La filosofía en la historia política de México*. Editorial Pormaca, México, 1966.

Charles A. Hale. *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, 1821-1853. Editorial Siglo XXI. México, 1972.

Edmundo O'Gorman. *Seis estudios históricos de tema mexicano*. Universidad Veracruzana, 1960.

Jesús Reyes Heroles. *El liberalismo mexicano*. 3 vols. Universidad Nacional Autónoma de México, 1957-1961.

Justo Sierra. *Juárez, su obra y su tiempo*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1956.

Leopoldo Zea. *El positivismo en México*. Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

EL POSITIVISMO

por *Leopoldo Zea*

SUMARIO: *I. Progreso y retroceso. II. La libertad positivista. III. Teoría del orden. IV. La generación positivista. V. De Comte a Spencer. VI. El positivismo y el porfiriato. VII. Orden político y libertad económica.*

I. PROGRESO Y RETROCESO

El 16 de septiembre de 1867, en la ciudad de Guanajuato, se escucha un discurso que vendrá a ser el inicio de una nueva y extraordinaria etapa del pensamiento y filosofía mexicanos. El autor de este discurso, de esta *Oración cívica*, lo es el doctor Gabino Barreda y el tema del mismo, una interpretación de la historia de México, su filosofía de la historia. Una filosofía que sigue los lineamientos del padre del positivismo, Augusto Comte. El doctor Barreda ha conocido al filósofo francés siguiendo el curso, dictado por éste, sobre la historia general de la humanidad en 1849 en París. Al mismo curso asistían otros hispanoamericanos que en el futuro se destacarían como propagandistas de la doctrina positiva.

Pero hay más, este año de 1867 es un año especial para la historia de México. Para la historia interpretada por Barreda desde el punto de vista positivista. Es el año en que se retira el ejército invasor francés; el año en el que el abandonado e iluso emperador austriaco, Maximiliano, ha caído prisionero y fusilado en el cerro de las Campanas de Querétaro. Es el año del triunfo final del movimiento de Reforma, de las ideas liberales. Es el año en que se inicia una nueva etapa de la historia mexicana.

Un nuevo orden va, por fin, a tomar el lugar del viejo orden colonial defendido, hasta el último momento, por el conservadurismo mexicano.

Es este viejo orden el que ha sucumbido, simbólicamente, en el cerro de las Campanas en 1867.

Gabino Barreda habla de esa historia y de las fuerzas que han triunfado. Las fuerzas que van a dar lugar a un nuevo orden, el

orden positivo. Es el triunfo de las fuerzas liberales en lucha con las conservadoras. La metafísica de la libertad triunfa sobre el espíritu teológico implantado por la colonia para dar lugar a un nuevo orden. Es el triunfo del espíritu positivo alentando la marcha de México por el camino del progreso. Mas la lucha que tiene como escenario México no es sino una fase, una parte de la lucha que se desarrolla en toda la historia de la humanidad entre el espíritu negativo y el espíritu positivo. El triunfo del liberalismo mexicano no es sino el triunfo de ese espíritu en la historia de la humanidad. Las fuerzas opuestas al progreso en México, mostrando sus relaciones con esa gran fuerza negativa que impide el progreso de la humanidad, han tenido que recurrir al exterior para prevalecer e impedir ese progreso. Las fuerzas conservadoras mexicanas, derrotadas por las fuerzas del progreso en México, han tenido que recurrir a la ayuda de uno de los máximos representantes del retroceso en la historia de la humanidad, Napoleón III. La intervención francesa en México no es otra cosa que la intervención del espíritu negativo que triunfa en el mundo, para aplastar el último reducto del espíritu positivo. México, viene a ser, dentro de la interpretación de Barreda, el último reducto del progreso. Será aquí, en este último baluarte, donde se decida, no sólo el destino de México, sino de la humanidad amenazada por las fuerzas conservadoras que se niegan a dejar su lugar al progreso.

Por eso, para Barreda la batalla del 5 de mayo de 1862 y el triunfo mexicano no son sino expresión de esa lucha titánica entre las poderosos fuerzas que se disputaban el destino de la humanidad.

> Los soldados de la República en Puebla —dice Barreda— salvaron, como los de Grecia en Salamina, el porvenir del mundo al salvar el principio republicano, que es la enseña moderna de la Humanidad.

Europa, y con Europa el mundo entero, había sucumbido ante las fuerzas contrarias al progreso, sólo México se mantenía firme y se enfrentaba al campeón del negativismo, Napoleón III.

> En este conflicto entre el retroceso europeo y la civilización americana —dice el positivista mexicano—, en esta lucha del principio monárquico contra el principio republicano, en este último esfuerzo del fanatismo contra la emancipación, los republicanos de México se encontraban solos contra el orbe entero.

Gabino Barreda explica en ese famoso discurso la forma como se han delimitado las fuerzas que al disputarse el futuro de México

se disputan el futuro de la humanidad. Por un lado son el clero y la milicia, los dos grandes cuerpos de intereses heredados de la Reforma, los representantes de las fuerzas negativas, las fuerzas correspondientes a lo que llama Comte el estadio teológico. Por el otro los grupos sociales que, enarbolando la ideología liberal, se enfrentan a los conservadores para establecer un nuevo orden social, político y económico distinto del que estableciera la colonia. La etapa correspondiente a estas luchas es la que llamaría Comte estadio metafísico. Etapa combativa, necesaria para destruir y desplazar a las fuerzas que se oponían al progreso, al establecimiento del nuevo orden, el orden positivo.

El triunfo había sido logrado, ahora sería menester crear los cimientos ideológicos que hiciesen posible ese nuevo orden. Las fuerzas metafísicas del liberalismo, al decir de Barreda, eran altamente conscientes de esa necesidad y se preparaban a su realización. La etapa combativa había terminado, ahora se iniciaba la etapa que haría posible el orden que conduciese a la nación mexicana por el camino del progreso. Se trataba de un nuevo orden que respetando los ideales por los que lucharon los liberales mexicanos permitiría alcanzar el soñado progreso. Un orden al servicio de la más auténtica libertad, que nada tenía que ver con la anarquía en que por cerca de medio siglo se debatió el pueblo mexicano. Expresando este ideal liberal que no se considera ajeno del nuevo orden positivo, dice Barreda:

> Que en lo sucesivo una plena libertad de conciencia, una absoluta libertad de exposición y de discusión, dando espacio a todas las ideas y campo a todas las inspiraciones, deje esparcir la luz por todas partes y haga innecesaria e imposible toda conmoción que no sea puramente espiritual, toda revolución que no sea meramente intelectual. Que el orden material, conservado a todo trance por los gobernantes y respetado por los gobernados, sea garante cierto y el modo seguro de caminar siempre por el sendero florido del progreso y de la civilización.

La etapa de las revoluciones había terminado. La meta de la revolución liberal había sido alcanzada. Ahora venía el orden que haría posible el progreso buscado por esas revoluciones. La libertad quedaba garantizada dentro del orden material que era la meta del progreso. Se anticipaba así una idea que sería el eje de la interpretación positivista mexicana.

El orden material, meta suprema de todo gobierno como instrumento de la sociedad, será ajeno a la idea de la libertad propia

del individuo, algo de su fuero interno. Claro es que se acabará subordinando esta libertad a los supuestos fines de la sociedad en marcha hacia el progreso. Pero antes de llegar a esta etapa el positivismo sostendrá abiertamente el postulado del liberalismo mexicano respecto a la libertad de conciencia. Gabino Barreda en su *Oración cívica* pone el acento en este postulado. Su realización dependerá de lo que llama "emancipación de la conciencia". Es menester liberar la conciencia de los mexicanos de su servidumbre mental al colonialismo, al teologismo que diría Comte. La emancipación mental, por medio de la educación adecuada, debería ser la meta inmediata a lograr. Una educación que liberase a los mexicanos de viejas servidumbres, de viejos hábitos heredados de la colonia. El nuevo orden dependía de este cambio.

II. LA LIBERTAD POSITIVISTA

Pues bien, ese mismo año de 1867, tres meses después de pronunciado el discurso positivista, el 2 de diciembre, la República triunfante, bajo la presidencia de Benito Juárez, publicaba la ley que orientaba y reglamentaba la instrucción pública en México, desde la primaria a la profesional, incluyendo lo que llamarían educación preparatoria. El hombre llamado para colaborar en esta reforma lo fue nuestro ya conocido pensador Gabino Barreda. La reforma seguiría los lineamientos de la filosofía comtiana. ¿Qué movió al líder de la reforma liberal mexicana a fijarse en el positivista mexicano pidiéndole su colaboración? Se habla de múltiples azares, entre ellos el de su amistad con un amigo de Barreda, el doctor Pedro González Elizalde, quien fue también el que llevó a Barreda a escuchar el curso de Comte en París. Se ha dicho, asimismo, que fue la noticia del discurso de Guanajuato el que atrajo la atención del presidente Juárez. Cualquiera que haya sido la razón lo cierto es que el líder del liberalismo mexicano había visto en las ideas del positivista mexicano la ideología capaz de formar al mexicano del futuro poniendo fin a la larga etapa de anarquía en que éste había vivido a partir de su emancipación de la colonia. En un futuro próximo se harían patentes las diferencias, hondas diferencias, que se marcarían entre el liberalismo triunfante y la ideología positivista que había tomado como instrumento para crear el orden que sustituyese a la anarquía. El propio Gabino Barreda se había cuidado bien de hacer patentes esas diferencias en el discurso citado.

El liberalismo, insistimos, representaba la necesaria etapa metafísica de que habla Comte, capaz de destruir al viejo orden teológico haciendo posible el nuevo orden que iba a ser construido, el positivista. El positivismo era tan sólo una nueva expresión del triunfante liberalismo, la impresión constructiva, una vez terminado su papel combativo.

Ya en la *Oración cívica* Barreda altera la divisa comtiana, de "*Amor*, orden y progreso", por la de "*Libertad*, orden y progreso". El liberalismo triunfaba, pero ahora tenía que realizar una tarea de orden para el progreso. Tal era el sueño de todo liberal y a realizar este sueño se encaminaba la filosofía positivista educando, formando, a los hombres que lo harían posible y crearían la sociedad por la que habían luchado sus mayores. Pero la meta, la libertad, cambiaría de sentido dentro de la ideología que van a sostener sus realizadores, los positivistas. La libertad, tomada en el sentido del "dejar hacer" del liberalismo inicial, se va haciendo imposible. Esta idea resulta contraria a la de un *orden* liberal. Se debe conciliar el orden con la libertad. De aquí que la libertad no pueda ser un simple "dejar hacer" Gabino Barreda expone el ideal liberal del positivismo diciendo:

> Represéntase comúnmente la libertad como una facultad de hacer o querer cualquier cosa sin sujeción a ley o a fuerza alguna que la dirija; si semejante libertad pudiera haber, ella sería tan inmoral como absurda, porque haría imposible toda disciplina y por consiguiente todo orden.

La libertad es compatible con el orden, el auténtico orden liberal, pero dando a la libertad un sentido positivo. Dice el maestro mexicano al respecto:

> Lejos de ser incompatible con el orden, la libertad consiste, en todos los fenómenos tanto orgánicos, como inorgánicos en someterse con toda plenitud a las leyes que los determinan.

De acuerdo con esta idea algo es *libre* cuando sigue su curso natural, es decir, sin obstáculos, sin trabas. Y este curso, el camino seguido, queda expresado en la ley o leyes que lo determinan. La ley, el orden, es propio de la naturaleza que se mueve dentro de ella. Su libertad se expresa en este seguir libremente lo que sus leyes le indican. Barreda pone un ejemplo físico diciendo que cuando se habla de un cuerpo que cae *libremente*, se está hablando de un cuerpo que siguiendo las leyes de la gravedad

baja directamente hacia el centro de la tierra con una velocidad proporcionada al tiempo, es decir, sujeta a la ley de gravedad.

Cuando así sucede es entonces que decimos que *baja libremente*. Tal sucede en el campo moral. En este campo el hombre actuará libremente si sigue sus impulsos morales, que por serlo le marcarán la distinción entre lo que es y lo que debe ser, lo bueno y lo malo. Tocando al hombre tomar libremente el camino que no obstaculice la realización de las metas morales. Y es aquí donde entra la sociedad, y su expresión máxima, el Estado. Es éste, por medio de la educación que fortalece los impulsos que siguen la ley moral, limitando los que los obstaculizan. De esta manera se logra el libre desarrollo de los impulsos altruistas.

La libertad, como se ve, es sólo expresión de la libre marcha de los mejores sentimientos morales hacia metas en donde éstos alcanzan su máximo desarrollo. No es un dejar hacer, dejar pasar, sino un conjunto de impulsos guiados que la sociedad, de que es parte el individuo, necesita para su desarrollo y progreso. El individuo no es libre de hacer lo que quiera, este hacer lo que quiera vendría a ser un obstáculo al libre desarrollo de los sentimientos altruistas que ligan al individuo con la sociedad de que es parte. Si se entendiese la libertad en el sentido que le da el liberalismo, lo único que se lograría sería el desorden y con ello la destrucción de las mejores metas sociales que hicieran posible el verdadero orden liberal. El desorden, producto de la libertad en sentido anárquico, sería un obstáculo al desarrollo a la libertad en un sentido positivo. La libertad en sentido liberal significaría el estímulo de los sentimientos egoístas y por lo mismo un freno a los sentimientos altruistas. Por ello la libertad que no atiende a las metas que fortalecen a la sociedad, y con ella al individuo que la hace posible, es una libertad egoísta que debe ser sometida a las leyes de desarrollo de la sociedad, al orden de la libertad en el sentido de libre desarrollo o progreso de la sociedad. La libertad egoísta de los individuos debe someterse al orden social.

De allí la razón por la cual el Estado ha de intervenir, como instrumento que es de la sociedad, en la educación moral de los mexicanos. Debe preparar a los mexicanos para ser buenos servidores de la sociedad estimulando sus sentimientos altruistas. Los mexicanos, en tanto individuos, podrán ser liberales o conservadores, católicos o jacobinos, nada importa; lo importante es que independientemente de esta actitud individual sean buenos ciudadanos. Esto es, sobrepongan a sus metas individuales, las metas de la sociedad a que pertenecen. Al hacerlo así, realizan también sus propias

metas. En otras palabras, el individuo puede pensar lo que quiera, pero deberá obrar de acuerdo con los intereses de la sociedad. Se puede tener libremente las ideas que se quieran, lo que no se podrá será estorbar, con estas ideas, la libre marcha de la sociedad y del individuo que la forma.

III. TEORÍA DEL ORDEN

¿Pero hasta dónde llega o puede llegar el Estado en su intervención al servicio de la sociedad? No más allá del orden social necesario para el desarrollo material de aquélla. Desarrollo que está en razón directa del desarrollo material de cada uno de sus individuos. Lo importante para los ideólogos del positivismo será el orden social. El orden que ponga fin a la anarquía en que se había debatido el país desde los inicios de su emancipación política de España. Orden político que permita el desarrollo material de los más aptos de los individuos, entre los mexicanos. Un orden político al servicio del desarrollo material de la sociedad mexicana que descanse en el fortalecimiento material de sus individuos. El socialismo que parece predicarse no va más allá del orden que haga posible el desarrollo material de la clase que va surgiendo desde los mismos inicios del liberalismo, la "burguesía mexicana", como la llamara Justo Sierra.

Este orden, puramente político, será inoperante en el campo económico. Barreda mismo sostiene ya la no intervención del Estado en la organización de la propiedad privada. Tan sólo mediante la educación, al desarrollar los sentimientos altruistas hará que sus poseedores orienten esta propiedad hacia un mayor desarrollo de la sociedad. Pero nada más. El Estado no podría tener otra intervención. Podrá, sí, reglamentar el orden político que ponga fin a la anarquía, pero no el orden económico que quedará al arbitrio de los individuos. Lo único que podría es hacer ver, a los poseedores de la riqueza,

> a los ricos que, si bien están autorizados moralmente a tomar de ese mismo capital, que el estado social les ha permitido aumentar y conservar, todo aquello que se precisó para sus necesidades reales y también para mantener su rango y dignidad, el excedente tienen que cultivarlo y utilizarlo, so pena de responsabilidad moral, como una fuerza pública que la sociedad ha puesto en sus manos para el bien del progreso común.

Responsabilidad moral, el convencimiento de que la riqueza debe actuar en beneficio social al mismo tiempo que beneficia a sus poseedores. Responsabilidad moral que no implica intervención alguna

del Estado, salvo la de un simple aconsejar un mejor uso de tal riqueza. Dice Barreda, no será menester reglamentar la riqueza, lo que debe hacerse es "humanizar a los ricos". El rico puede hacer lo que quiera con su riqueza, salvo repartirla porque esto descoyuntaría la posibilidad de la misma. La riqueza y los ricos son instrumentos del desarrollo material de la sociedad, por ello, para su desarrollo, el Estado, lejos de ponerles obstáculos, deberá abrirles caminos para su mejor logro. Aunque el rico es considerado como un depositario de la riqueza de la sociedad, no por esto la sociedad puede intervenir, salvo moralmente, en reglamentar dicho depósito. Esta intervención será estorbar el libre desarrollo de la riqueza que ha de redundar en beneficio social. La sociedad que interviene en la educación, no podrá intervenir en la reglamentación de la riqueza. La sociedad que debe poner la base para un orden político que ponga fin a toda posible anarquía, deberá abstenerse de estorbar el desarrollo material que ha de producirse como consecuencia del libre juego de intereses de la riqueza. La riqueza es un instrumento de progreso social, y ésta se halla en manos de quienes conocen las leyes de su desarrollo; hay que dejarla donde está. Lo único que deberá interesar a la sociedad es que esta riqueza sirva también al progreso social. La riqueza, como instrumento que es del progreso, debe por lo mismo, ser protegida por el Estado.

Por lo que se refiere a los abusos que pudieran cometer los poseedores de esta riqueza, lo más que puede hacerse es apelar a la responsabilidad moral que implica su posesión. No se puede hacer más, atacar a la riqueza y a los que saben como acrecentarla sería cortar y acabar con su estímulo y con ello con el progreso que su desarrollo implica. Lo importante para el positivismo, como se ve, es el orden político. Hacia la consecución de este orden se enfocarán todos sus esfuerzos. El orden que permita el libre desarrollo de los mejores de sus individuos y, con ello, el de la propia sociedad. El Estado no tiene ninguna misión de carácter trascendental, tal y como se pretendió en los periodos teológico y metafísico; tampoco la misión económica sostenida por el socialismo, como lo sería el reparto o la organización de la riqueza. Su misión se refiere únicamente a guardar el orden social; por ello interviene en el campo educativo, para crear los hábitos que hagan posible este orden. El Estado como instrumento al servicio de la sociedad no debe preocuparse por la existencia de hombres con unas determinadas ideas personales, ni por la existencia de hombres más o menos ricos o más o menos pobres, sino tan sólo por la existencia de hombres de orden que permitan, sin estorbar el libre pensamiento de cada uno de ellos, el

libre desarrollo de la riqueza. Que los mexicanos piensen lo que quieran, que exploten o se dejen explotar, lo importante es el orden que haga posible el progreso social por las vías que señalen el libre juego de intereses en el que, de acuerdo con la doctrina darwinista, sostenida posteriormente, prevalecerán los mejores. Detrás de la neutralidad del Estado en el terreno de las ideologías personales y de la propiedad privada, defendida por Barreda, se perfilan ya los intereses de lo que parecía iba a ser el núcleo de la burguesía mexicana, la cual se apoyaba en una doctrina que justificaba su situación económica y social al mismo tiempo que creaba el instrumento político para que no se alterase el orden que sirviese a su desarrollo.

IV. LA GENERACIÓN POSITIVISTA

Los frutos de la educación positivista encaminada al orden político se harían sentir pronto. En 1878, recién llegado al poder el general Porfirio Díaz, después de una revolución que derrocaría al heredero del prócer Benito Juárez, el presidente Sebastián Lerdo de Tejada, surge en la capital mexicana un nuevo grupo político que deja oír su voz e ideas en un periódico titulado *La Libertad* y que lleva el lema del positivismo comtiano, "Orden y Progreso". Varios de sus redactores han sido discípulos directos de Gabino Barreda o formados dentro del sistema educativo por él establecido, de acuerdo con las reformas que le fueran solicitadas por el presidente Benito Juárez en 1867. El nuevo grupo empieza a agitar a la opinión pública en torno a una idea, la de *orden*. Pero de un nuevo tipo de orden que en nada se asemeja con el orden colonial que ha sido roto con el triunfo liberal. Un nuevo tipo de orden que no es el sostenido por el conservadurismo aniquilado en el cerro de las Campanas. El nuevo grupo se llama a sí mismo conservador; pero conservador-liberal. Nuestra meta, dicen, es la libertad; pero nuestros métodos para alcanzarla son conservadores. Somos ante todo conservadores del orden como instrumento para el logro de la auténtica libertad que no es ni puede ser la anarquía que azotó al país por cerca de medio siglo. Se llaman conservadores porque sus métodos son contrarios a los métodos para alcanzar la libertad. Ésta, dicen, se alcanza por el camino del libre desarrollo natural de que hablaba Barreda y que sus discípulos llamarán evolución. No revolución, sino evolución.

Esto es el cambio de acuerdo con leyes, dentro de un determinado orden.

Para el logro de una auténtica libertad, lo urgente es el establecimiento de un orden que la haga posible. Esto es lo que no habían

podido entender ni entendían los liberales mexicanos. Ellos habían querido dar al pueblo libertades para las cuales no estaba maduro, y el resultado había sido la anarquía. Lo primero era educar, crear en la mente el conocimiento de la libertad y las obligaciones que la misma implicaba. Mientras los mexicanos no tuviesen este conocimiento serían inútiles todas las leyes y constituciones utópicas, ajenas a la realidad. Constituciones y leyes cuyo decreto era insuficiente para crear la libertad de que hablaban. Simple utopía, propia de mentes sin sentido realista ni espíritu práctico.

Pero al fin, gracias a la reforma educativa del positivismo, había surgido la generación capaz de orientar a la nación por los mejores caminos. Una generación práctica, positiva, realista. Esta generación, de triunfar, establecería el orden social del que habrían de surgir las libertades que inútilmente habían pretendido establecer los liberales. Una generación capaz de crear las bases para un gobierno democrático apoyado en una auténtica libertad social. Pero mientras tanto, mientras esta generación craba tales bases, lo importante era el orden. El orden político y social que hiciese posible, en un futuro próximo, el gobierno liberal soñado. Era menester poner fin a la ya larga anarquía, que continuaba pese al triunfo del liberalismo sobre el conservadurismo colonial. Allí estaba, como principal obstáculo para poner fin a la anarquía, la Constitución liberal de 1857. A esa libertad ideal sostenida por dicha Constitución no se podría llegar sino después de crear los hábitos y costumbres que le diesen vigencia entre cada uno de los mexicanos. Antes no.

Lo más indignante, decía Francisco G. Cosmes, uno de los redactores de *La Libertad*, es que todavía existen hombres con una mentalidad tan atrasada que aún creen en las ideas sostenidas por los legisladores del 57,

> después de medio siglo de constante batallar por un ideal que una vez realizado no ha dado sino resultados funestos para el país. Causa profunda tristeza, en verdad, el ver que sangrando aún las atroces heridas que las revoluciones y la guerra civil han hecho a la República Mexicana, todavía el ideal revolucionario encuentre quien lo defienda entre nosotros.

Y Justo Sierra, director del mismo periódico, decía haciendo crítica a los constituyentes del 57:

> Nuestra ley fundamental, hecha por hombres de raza latina, que creen que una cosa es cierta y realizable desde el punto de vista en que es lógica; que tienden a humanizar bruscamente y por la violen-

> cia cualquier ideal; que pasan en un día del dominio de lo absoluto al de lo relativo, sin transiciones, sin matices y queriendo obligar a los pueblos a practicar lo que sólo resulta verdad en las regiones de la razón pura; estos hombres, quizás nosotros somos de ellos, que confunden el cielo con la tierra, nos hicieron un código de alianza elevado y noble, pero en el que todo tiende a la diferenciación, a la autonomía individual llevada a su máximo, es decir, al grado en que parece cesar la acción de los deberes sociales y todo se convierte en derechos individuales.

La utopía debería terminar. Un nuevo periodo histórico se avecinaba. Un periodo realista, encaminado a un orden cuya meta final fuese la realización de lo que no había pasado de utopía. Hacia esta meta se encaminarían los esfuerzos de la nueva generación. Una generación consciente de su papel histórico. Siguiendo ya no a Comte, sino a Darwin y a Spencer sostendrá la necesidad de fortalecer al mexicano para la lucha por la vida y pasar de la era militar, de orden, a la industrial, de trabajo y triunfo del individuo.

Al liberalismo utópico y anárquico había que oponer un liberalismo realista y de orden: un conservadurismo liberal. Deseamos, decía Justo Sierra:

> la formación de un gran partido conservador, compuesto con todos los elementos de orden que tengan en nuestro país la aptitud suficiente para surgir a la vida pública. No tenemos por bandera una persona, sino una idea. Tendemos a agrupar en torno suyo a todos los que piensen que ha pasado ya para nuestro país la época de querer realizar sus aspiraciones por la violencia revolucionaria, a todos los que crean llegado ya el momento definitivo de organizar un partido más amigo de la *libertad práctica* que de la libertad declamada, y convencido profundamente de que el progreso estriba en el desarrollo normal de una sociedad, es decir, en el orden.

"No tenemos por bandera una persona, sino una idea"; en estas palabras se encerraba el ideal del nuevo orden. Un orden cuya fuerza no dependiese de la voluntad de un caudillo. Un orden impersonal, derivado de la propia mente de los mexicanos. Pero este orden resultaba, al menos por el momento, una utopía más. Ante todo era menester educar al pueblo para el orden. Mientras tanto cualquier orden sería bueno. El problema parecía insoluble: se quería abandonar todo orden que dependiese de la voluntad de cualquier caudillo; pero se necesitaba también de alguien, con suficiente prestigio personal, que estableciese las bases del nuevo orden. Este alguien, por supuesto, no podría ser otra cosa que simple instru-

mento, como algo transitorio, mientras los mexicanos adquirían los hábitos mentales para un orden autónomo, esto es, ajeno a cualquier fuerza que les fuese exterior.

Por lo pronto era menester limitar las libertades cuyo utopismo era evidente. Era menester llevar la confianza al país, único camino para que éste iniciase su etapa de regeneración.

> ¡Derechos! —exclamaba Francisco G. Cosmes— la sociedad los rechaza ya: lo que quiere es pan. En lugar de esas constituciones llenas de ideas sublimes, que ni un solo instante hemos visto realizadas en la práctica... prefiere la paz a cuyo abrigo poder trabajar tranquilo, alguna seguridad en sus intereses, y saber que las autoridades, en vez de lanzarse a la caza, al vuelo del ideal, ahorcan a los plagiarios, a los ladrones y a los revolucionarios. ¡Menos derechos y menos libertades, a cambio de mayor orden y paz! ¡No más utopías!... Quiero orden y paz, aun cuando sea a costa de todos los derechos que tan caro me cuestan. Es más —sigue diciendo—, no está distante el día en que la Nación diga: Quiero orden y paz aun a costa de mi independencia.

¿Cómo alcanzar este orden y paz que con tanta urgencia reclamaban? No por medio de la arbitrariedad, decían; no por medio de gobiernos personalistas, que tan nefastos han sido para la nación.

> Nada hay más odioso —dice un editorial de *La Libertad*—, ni más contrario al progreso para nosotros que el dominio de uno o de más hombres sin regla fija. Esto es lo que pensamos de la dictadura.

Sin embargo, la realidad mexicana ha dado origen a las dictaduras, a las tiranías. Para acabar con ellas es menester transformar dicha realidad; pero mientras tanto hay que contar con ella. Para "acabar con la dictadura de hecho... es preciso dar con una constitución practicable"; pero como tal cosa resulta impracticable en las circunstancias actuales, "nos contentamos con pedir para estos momentos extraordinarios, autorizaciones extraordinarias". Y Francisco G. Cosmes dice en otro de sus artículos:

> Ya hemos realizado infinidad de derechos que no producen más que miseria y malestar a la sociedad. Ahora vamos a ensayar un poco de *tiranía honrada*, a ver qué efecto produce.

Esta tiranía "honrada" iba a ser la del general Porfirio Díaz.

V. DE COMTE A SPENCER

La generación formada por Gabino Barreda, la de los hombres que iban a conducir los destinos de la nación por el camino del progreso, se encontraría estrecha en los ámbitos del positivismo comtiano. Éste, por más que se había esforzado Barreda, no justificaba la libertad que más podía interesar a la futura burguesía mexicana: la libertad de enriquecimiento, sin más límites que los de la capacidad de cada individuo. El comtismo, en sentido estricto, subordinaba el individuo a la sociedad en todos los campos de lo material. Tal era el sentido de la sociocracia de Comte, tal establecía su política positiva. La política, al igual que la religión de la humanidad, no habían sido aceptadas por los positivistas mexicanos por ser consideradas contrarias a los intereses por los cuales se había aceptado el positivismo. Lo importante era formar la clase directora de la burguesía mexicana, cada vez más poderosa. El modelo conforme a la cual debería ser esta clase lo ofrecían los países anglosajones.

Los teóricos de la burguesía mexicana encontrarán bien pronto una teoría que justifique sus intereses. Ésta la ofrecieron los positivistas ingleses John Stuart Mill y Herbert Spencer, especialmente el último y, con ellos, el evolucionismo de Charles Darwin. Esta doctrina pareció ser la que mejor coincidía con los intereses que se querían justificar. Eran, además, la mejor expresión del espíritu práctico que tanto admiraban. De acuerdo con tales doctrinas era menester educar al mexicano. El positivismo inglés, lejos de contrariar la idea de la libertad individual en la mayoría de sus expresiones, la justificaba. Allí estaban como grandes ejemplos los regímenes liberales de Inglaterra y los Estados Unidos. Allí Spencer enfrentándose al estado coercitivo, y Mill defendiendo la libertad individual. En ambos, el Estado no venía a ser otra cosa que lo anhelado por Mora: un instrumento de protección de todos y cada uno de los individuos que componen la sociedad. Además, la idea spenceriana del progreso permitía ofrecer, al menos en lo futuro, un ideal de libertad, aquella por la cual había luchado el pueblo en varias ocasiones. Para ello sólo era menester un determinado grado de progreso.

Y aquí volvemos a entroncar con el grupo de jóvenes positivistas que desde el periódico *La Libertad* piden un nuevo orden y aspiran a establecer una tiranía honrada. Este grupo ya no sigue a Comte, sino a Mill y Spencer. ¿Cómo podrían entonces justificar ideas que parecen contradictorias? La justificación la encontrarán en la teoría de la evolución de Spencer. Es para mí fuera de duda, decía Sierra,

el hecho de que la sociedad es un organismo que, aunque distinto de los demás, razón por la cual Spencer lo llama superorganismo, tiene sus analogías innegables con los organismos vivos. Al igual que los organismos animales, la sociedad está también sometida a las leyes de la evolución. De acuerdo con éstas, todos los organismos realizan un movimiento de integración y diferenciación en una marcha que va de lo homogéneo, de lo indefinido a lo definido. En los organismos sociales se pasa de la homogeneidad social a la diferenciación individual, del pleno orden a la plena libertad.

En esta forma no queda negada la idea que sobre la libertad siguen sosteniendo los viejos liberales; lo que se niega, apoyándose en los *Principios de sociología* de Spencer, es que la sociedad mexicana haya alcanzado el alto grado de progreso que era menester para obtener dicha libertad. No piensan, como los comtianos, que esta libertad pertenezca a una etapa de transición metafísica; sino que la consideran como una meta por alcanzar. No es algo pasado, sino algo futuro. Pero, para que tal cosa suceda, es menester que antes la sociedad evolucione en tal sentido. Por esta razón los nuevos conservadores se oponen a la Constitución del 57, considerándola utópica, esto es, fuera de tiempo. Semejantes constituciones sólo pueden ser buenas para países como los Estados Unidos, dado el alto grado de progreso que han alcanzado; pero no para países como México, que se encuentran en una etapa inferior. ¿No es un contrasentido —preguntan— levantar un edificio gigantesco sobre un terreno fangoso sin abrir antes cimientos sólidos?

Lo primero que debe hacerse es atender al adelanto material de un país. Las libertades son inútiles en países materialmente atrasados. Cuando se logre este adelanto, la libertad en sus múltiples formas se dará por añadidura, por natural evolución.

> El día que podamos decir: la carta fundamental nos ha producido un millón de colonos, habremos encontrado la Constitución que nos conviene; ya no será una frase en los labios, será el arado en las manos, la locomotora en los caminos y el dinero en todas partes. La libertad de ideas ya llegará. Preferimos un progreso normal y lento a precipitar las cosas por la violencia.

Estos hombres son partidarios del progreso por el camino de la *evolución*, nunca por el de la *revolución*.

Lo urgente, lo inmediato, es fortalecer a la sociedad, integrarla, homogeneizarla. Porque en la medida en que más se integre y se haga homogénea, mejor se irá diferenciando y definiendo. En la medida en que el orden social se haga más permanente, la libertad

individual se irá realizando. Hasta ahora, piensan los positivistas, México ha sido un país sin orden, y por ende un país que no ha cumplido con las leyes del progreso mostradas por Spencer. Por esta razón es menester, antes que nada, establecer el orden. No es posible pasar de la anarquía a la verdadera libertad.

Ahora resulta natural y justificada la petición de un Estado fuerte que se encargue de establecer el orden, que tan necesario es para el progreso de México. Ahora resulta natural, dice Justo Sierra, el "pedir para un pueblo que... está en pésimas condiciones de vida, la vigorización de un centro que sirva para aumentar la fuerza de cohesión". Pues, "de lo contrario, la incoherencia se pronunciará cada día más y el organismo no se integrará y esta sociedad será un aborto". Es el desorden, sigue diciendo Sierra, el que hace de la nación mexicana uno de los organismos sociales más débiles y más inermes de los que están en la órbita de la civilización. Mientras México va destruyéndose, "junto a nosotros vive un maravilloso animal colectivo, para cuyo enorme intestino no hay alimentación suficiente, armado para devorarnos". Frente a este coloso estamos expuestos "a ser una prueba de la teoría de Darwin, y en la lucha por la existencia, tenemos contra nosotros todas las posibilidades".

VI. EL POSITIVISMO Y EL PORFIRIATO

La *evolución política*, la de la libertad en el campo político, será sacrificada en aras de lo que Sierra llamaba la *evolución social*. Esto es, en aras de la organización social de los mexicanos, imprescindible para alcanzar la supuesta libertad política, se limitaba toda esta libertad. Desarraigar los hábitos de desorden de la mente de los mexicanos era tarea muy difícil.

> Desgraciadamente —decía Sierra—, esos hábitos congénitos del mexicano han llegado a ser mil veces más difíciles de desarraigar que la dominación y la de las clases privilegiadas por ella constituidas. Sólo el camino total de las condiciones del trabajo y del pensamiento en México podrán realizar tamaña transformación.

Sólo un Estado fuerte podrá realizar tal cosa. El día en que un grupo o un partido logre mantenerse organizado, ese día la evolución continuará su marcha.

> Y el hombre, necesario en las democracias más que en las aristocracias, vendría luego; la función crearía el órgano.

Todo el poder político, y con él la libertad de los mexicanos, será cedida a un hombre fuerte, al general Porfirio Díaz.

> Para que el Presidente —sigue diciendo Sierra— pudiera llevar a cabo la gran tarea que se imponía, necesitaba una máxima suma de autoridad entre las manos, no sólo de autoridad legal, sino de *autoridad política* que le permitiera asumir la dirección efectiva de los cuerpos políticos: cámaras legisladoras y gobiernos de los Estados; de *autoridad social*, constituyéndose en supremo *juez de paz* de la sociedad mexicana con el asentimiento general..., y de *autoridad moral*.

Pero todas estas delegaciones y abdicaciones de poder en un hombre tenían que ser compensadas por la acción del Estado en el campo que tanto importaba a los próceres de la emancipación mental: la educación. La tiranía honrada era una forma educativa mediante la cual los mexicanos iban a aprender el significado de la libertad.

El 26 de noviembre de 1876, el general Porfirio Díaz, que se había levantado en armas contra el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada al grito de "no reelección", se convierte en presidente interino después de triunfar con sus tropas. El 5 de diciembre del mismo año cede el poder al general Méndez; pero lo vuelve a tomar, con carácter provisional, el 16 de febrero de 1877. El 25 de septiembre de 1880, con su venia, es elegido el general Manuel González; pero en 1884 vuelve definitivamente a la presidencia, en donde permanecerá hasta el 25 de mayo de 1911, al triunfar la Revolución Mexicana. En torno al general Díaz se agruparán todas las fuerzas políticas del país. Su figura vino a simbolizar el orden y la paz por la que tanto clamaron los hombres educados en el positivismo. El materialismo y la deshumanización fueron convirtiéndose en modelos de vida para la generación que se formó dentro de su régimen: industria, dinero, ferrocarriles... y siempre más dinero. El progreso pareció triunfar definitivamente. La evolución social pareció marchar a pasos agigantados; pero en su euforia fueron olvidando aquello para el logro de lo cual se dijo que se había establecido el orden: la libertad. Se conformarán con un tipo de libertad muy especial: la libertad de enriquecimiento. Libertad en la que no todas las clases podían participar.

La falta de la auténtica libertad, presentía Sierra, habrá de hacer abortar lo que en el terreno de la evolución se ha logrado.

Surgía con el porfirismo un nuevo tipo de mexicano, el cual, comparándose con la generación liberal que le antecedió, se describía de la siguiente manera:

D. Carlos de Sigüenza y Góngora

Carlos de Sigüenza y Góngora. 1645-1700.

Nos tachan —decían— nuestra falta de creencias, nuestro positivismo, nuestro mal encubierto desprecio hacia las instituciones del pasado. Tal cosa es cierta pero se debe a la distinta *educación* que hemos recibido. Ustedes —dicen refiriéndose a los liberales—, en materia filosófica se nutrieron de Voltaire y Rousseau, con los enciclopedistas, con el *choix de Rapports* de la Revolución Francesa, los más avanzados con la alta metafísica de la escuela alemana; mientras nosotros estudiamos lógica en Mill y Bain, filosofía en Comte y Spencer, ciencia en Huxley y Tyndall, Virchow y Helmholtz.

Distinta educación que daría lugar a hombres igualmente distintos.

Ustedes —siguen diciendo— salían de las aulas ebrios de entusiasmo por las grandes ideas del 89, y citando a Dantón y a los girondinos se lanzaban a las montañas para combatir al clero, para consolidar las reformas, para derribar a los reaccionarios, para calcar nuestras leyes sobre bellas utopías que entonces servían de manera corriente en las transacciones filosóficas. En cambio, nosotros, menos entusiastas, más escépticos, tal vez más egoístas, buscamos una nueva explicación del binomio de Newton, nos dedicamos a la selección natural, estudiamos con ardor la sociología, nos preocupamos poco de los espacios celestes y mucho de nuestro destino terrenal. Nos ocupamos de cuestiones que no pueden ser sometidas al cartabón de la observación y de la experiencia. La parte del mundo que nos interesa es la que debemos estudiar por medio del telescopio y demás instrumentos de investigación científica. Nosotros no conocemos la verdad, desde luego, a primera vista. Para alcanzarla necesitamos de largos viajes a las regiones de la *ciencia*, de afanosos y constantes trabajos, de laboriosa y paciente investigación.

La nueva generación se considerará a sí misma como la destinada, por su capacidad, para guiar y orientar al país. Sus métodos son seguros, perfectos y percisos. Son los métodos de la ciencia, los que aprendieron en las escuelas reformadas por Gabino Barreda. Estos métodos —dicen— serán aplicados a la solución de todos los problemas de México, incluyendo los políticos. En 1881 hablan ya de la escuela científica política de México. En 1886 varios de sus miembros entran a la Cámara de Diputados. Algunos de ellos serán en el futuro figuras destacadas del régimen de Porfirio Díaz: Justo Sierra, Pablo Macedo, Rosendo Pineda, Francisco Bulnes y otros. Todos pondrán, en conjunto, su sello a la época que lleva el nombre de porfirismo. Empezaba la era de los *científicos*.

VII. ORDEN POLÍTICO Y LIBERTAD ECONÓMICA

En 1892 el partido político llamado Unión Liberal lanzó un manifiesto para apoyar la cuarta reelección del general Porfirio Díaz. En el mismo se formulaba un programa que intentaba satisfacer los intereses de la cada vez más poderosa burguesía mexicana. Se hablaba de analizar la situación social de México, sus problemas y soluciones desde el punto de vista científico. Por eso, la oposición y la masa del pueblo en general, cuyos derechos políticos prácticamente les habían sido conculcados, empezó a denominar a ese partido el despectivo e irónico nombre de *Partido de los Científicos.*

El citado manifiesto también hablaba, entre otras cosas, acerca de la necesidad de conceder mayores libertades a la sociedad mexicana dado que ésta parecía haber alcanzado ya un grado mayor de progreso. Parecía que, al fin, iban a ser concedidas las libertades prometidas. Antes había sido necesario otorgar al Ejecutivo un mayor poder, pero en ese momento parecía que había llegado la hora de otorgar al pueblo mayores libertades.

Nuestro Partido, dice el manifiesto:

> está ya en plenitud de imponerse una disciplina racional que le permita ser completamente explícito en la expresión de su voluntad dentro de la fórmula constitucional, y tomar una participación más activa en la dirección de los negocios públicos, marcando los derroteros que conducen a su ideal supremo de la libertad en la permanente conjugación con el orden.

Recogiendo las banderas del viejo partido liberal, esta nueva unión considera que la libertad no es posible si antes no se alcanza un determinado grado de orden. Ahora bien, este orden parece ser ya una realidad gracias al gobierno de Porfirio Díaz. Establecido el orden, se podrá dar ya un paso más en la obtención de la libertad, ¿cuál va a ser ese paso?

> Creemos llegado el momento de iniciar una nueva era en la vida histórica de nuestro partido, dice la Unión; creemos que la transformación de sus órganos directivos en órganos de gobierno está consumada ya; creemos que así como la paz y el progreso material han realizado este fin, toca a su vez a la actividad política consolidar el orden, tócale demostrar que de hoy en adelante la revuelta y la guerra civil serán un accidente, y la paz basada en el interés y la voluntad de un pueblo son lo normal; para ello es preciso ponerla en la piedra de toque de la libertad.

Con este aumento de libertades se iba a demostrar si la sociedad mexicana había alcanzado o no el grado de orden necesario para obtener todavía mayores libertades. El nuevo partido político propone una serie de libertades para las cuales considera que está ya apto el mexicano, pero entre ellas no se encuentra la libertad electoral por no considerársele importante ni oportuna. El pueblo podía tener otras libertades más importantes que aquélla.

> La nación, añade el manifiesto, desearía que su gobierno se encontrase en aptitud de demostrar que considera la paz actual como un hecho definitivo, reorganizando económicamente algunos ramos de la Administración... Desearía que la *libertad de comercio* nacional, por la supresión de las aduanas interiores, llegase a ser un hecho consumado y no una aspiración periódicamente renovada... Sólo así la paz habrá penetrado en las futuras generaciones mexicanas, cuyos recursos se han gravado para crear nuestro crédito y nuestros progresos, el modo de soportarlos y aun de *permitirle el ahorro de un capital* transmutable en mayor bienestar y vigor. En estas condiciones la paz nunca aparecería cara.

¿Qué significa todo esto? Se habla de la necesidad de establecer mayores libertades, pero luego se dice que la menos importante de éstas es la *libertad electoral* o política. Lo que se pide de inmediato es la libertad de comercio, y más ampliamente, la *libertad económica*, que permita el ahorro y la formación de capitales. Se pide la reducción de las intervenciones del Estado en el campo económico, no en el campo político. Se trueca o se sacrifica la libertad política a cambio de la libertad de *enriquecimiento*. Libertad que, desde luego, sólo podrá beneficiar a quienes posean bienes susceptibles de ser aumentados. Puede verse, pues, que no se trataba de otorgar la libertad que interesaba a los viejos liberales mexicanos.

Orden político y libertad económica, tal es el ideal de la burguesía mexicana. El orden político, mantenido por el general Díaz, debería ser puesto al servicio de la libertad económica de la burguesía. Y por lo que respecta a los derechos políticos, la burguesía se reservará su capacidad de demandarlos sólo en el caso de que se atente contra la libertad de enriquecimiento. La libertad política, el derecho a la elección de los gobernantes, podrá ser limitado en beneficio de un orden que satisficiese los intereses de la burguesía mexicana y puesto que el orden lo garantizaba el gobierno del general Díaz, la reelección debía realizarse necesariamente.

De este modo el orden burgués se identificaba con el orden nacional. El partido de la burguesía con el pueblo. Logrado el orden

nacional, se debería proporcionar la libertad que convenía a sus intereses. Díaz fue el hombre llamado a conceder esta libertad y cuidar de que no fuese estorbada.

> La República, dice el manifiesto, tiene conciencia de ser la causa eficiente de su progreso y su tranquilidad; pero sabe también que un hombre ha coadyuvado, en primer término, a dar forma práctica a las tendencias generales, y ese ciudadano es el que la convención ha elegido... para ocupar nuevamente la Presidencia.

Los autores del manifiesto afirman que si se le reelige por cuarta vez no es porque se le considere un hombre indispensable sino porque, en las tres veces anteriores, ya ha dado pruebas de su capacidad para gobernar de acuerdo con los intereses de la nación. En esta forma la burguesía mexicana había logrado hacer de Porfirio Díaz el *tirano honrado* que satisfacía sus intereses. Por esta razón lo apoyaba y lo apoyaría mientras así fuese. Ya, desde sus inicios, los teóricos de la burguesía mexicana distinguían entre lo que llamaban *dictadura personal y dictadura social.* La primera era del tipo de dictaduras del que hablaba Mora, la que servía a los intereses de un determinado grupo o cuerpo social, como lo eran el clero y la milicia. La segunda, simplemente, era la dictadura establecida para proteger lo que la burguesía llamaba intereses de la sociedad, esto es, sus propios intereses.

Por su parte, Porfirio Díaz, hombre de poder, con una mentalidad semejante a la que los educadores de la burguesía habían querido extirpar no aceptó ser un simple instrumento de la burguesía. Rechazó las limitaciones que la misma quería imponerle, en lo que respecta a su poder político. Pues no estaba dispuesto a mantener el orden que convenía a la burguesía mexicana sino a cambio de la total entrega de ese poder.

Justo Sierra, con esa intuición genial que lo hizo destacar entre los miembros de su generación, comprendió, sin embargo, que esta delegación de las libertades políticas en la persona del dictador era peligrosa, "terriblemente peligrosa para el porvenir, porque *imprime* hábitos contrarios al gobierno de sí mismos, sin los cuales puede haber grandes hombres, pero no grandes pueblos". Y hacía votos porque en esta encrucijada de su vida histórica no se equivocase el pueblo mexicano.

BIBLIOGRAFÍA

Gabino Barreda: *Estudios*. Imprenta Universitaria, México, 1941.

Samuel Ramos: *Historia de la filosofía en México*. Imprenta Universitaria, México, 1943.

Leopoldo Zea: *El positivismo en México*. El Colegio de México, México, 1943.

————: *Apogeo y decadencias del positivismo en México*. El Colegio de México, México, 1944.

————: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. El Colegio de México, México, 1949.

————: *The latin-american mind*. University of Oklahoma Press. Norman Oklahoma, 1963.

LOS FILÓSOFOS MEXICANOS DEL SIGLO XX

por *Fernando Salmerón*

SUMARIO: *El Ateneo de la Juventud. José Vasconcelos. Antonio Caso. Samuel Ramos. Nota final.*

EL ATENEO DE LA JUVENTUD

En el año de 1909, Pedro Henríquez Ureña escribía:

> En México, la filosofía de Comte, en fusión con teorías de Spencer y con ideas de Mill, es la filosofía oficial, pues impera en la enseñanza desde la reforma dirigida por Gabino Barreda, y se invoca como base ideológica de las tendencias políticas en auge. Aunque los positivistas no han llegado a implantar aquí, como en el Brasil, los ritos eclesiásticos de la religión que Comte añadió a su concepción filosófica, el comtismo mexicano tiene su órgano periodístico (la *Revista Positiva*), en cuyo sostén se emplea un tesón semejante al que en pro de la misma causa muestra el célebre Juan Enrique Lagarrigue en Chile. *Sotto voce*, una parte de la juventud sigue ya otros rumbos; pero la crítica de las ideas positivistas (no la crítica conservadora, la católica, sino la avanzada, la que se inspira en el movimiento intelectual contemporáneo) apenas si ha comenzado con el memorable discurso de don Justo Sierra en honor de Barreda (1908) y uno que otro trabajo de la juvenil Sociedad de Conferencias. [1]

Esta crítica al positivismo inicia una nueva etapa en la historia de las ideas en México. En realidad, Justo Sierra había rechazado desde 1874 el contenido doctrinario del positivismo y se había opuesto a algunas de sus tesis esenciales. Lo que hizo en su discurso de homenaje a Barreda, más que una crítica a la fiosofía de Comte, fue expresar su actitud escéptica frente al positivismo mexicano, frente a su anquilosamiento y su rutina, y presentar como incitaciones a la renovación algunas ideas sobre los límites y sobre la

[1] Pedro Henríquez Ureña: "Horas de estudio" (1910) recogido en el volumen *Obra crítica*, edición de E. S. Speratti Piñero, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, p. 52.

relatividad del conocimiento científico. Pero, además, el viejo maestro saludó públicamente los esfuerzos de los jóvenes a que se refiere Henríquez Ureña y aseguró que el propio Gabino Barreda

> se inclinaría con atención profunda, y no menos profunda, aunque inquieta simpatía, hacia ese movimiento que hoy presenciamos, este llegar atropellado y tumultuoso de la nueva generación ...[2]

Sobre la nueva generación debemos anotar algunos informes.

A principios de 1906, un grupo de jóvenes escritores y artistas, fundó la revista *Savia Moderna* que prolongaba otra famosa revista literaria del siglo anterior. La nueva revista duró poco, pero lo suficiente para marcar la tendencia al abandono de dos normas aceptadas: el siglo XIX francés como modelo literario; el positivismo en filosofía. En torno a ella se agruparon algunos jóvenes que habían de permanecer unidos en varias empresas intelectuales y, sobre todo, habían de vivir en una edad decisiva de su formación el acontecimiento más relevante de la vida contemporánea de México: la Revolución Mexicana. De todos ellos, se destacan por su interés para la histoira de las ideas filosóficas en México: José Vasconcelos (1882-1959) y Antonio Caso (1883-1946). La otra gran figura del Ateneo es Alfonso Reyes (1889-1959), hombre de letras de producción amplísima, que en sus últimos años dedicó varios notables estudios a temas de humanidades clásicas y teoría literaria en que se tocan asuntos de historia de las ideas y de filosofía del lenguaje y de la literatura; además de ensayos de singular valor sobre temas de filosofía social y de cultura hispanoamericana. Las limitaciones de este trabajo nos obligan a dejar fuera a Reyes y a otra figura que hasta la fecha no ha recibido la atención que merece de los críticos: Ezequiel A. Chávez (1868-1946). Chávez ciertamente no perteneció a la generación del Ateneo de la Juventud sino a una generación anterior pero, arrastrado por el movimiento antipositivista, realizó una obra que participa de las mismas características y en muchos puntos puede considerarse paralela a la de Vasconcelos y Caso.[3]

[2] Justo Sierra: "Discurso pronunciado en la velada que tuvo lugar en el Teatro Arbeu, la noche del 22 de marzo de 1908, en honor del maestro don Gabino Barreda." Recogido en el volumen *Discursos*, y de *Obras completas*, Universidad Nacional de México, 1948, pp. 387-396.

Sobre la evolución intelectual de Justo Sierra véase el libro de Agustín Yáñez: *Don Justo Sierra, su vida, sus ideas y su obra*, editado por la UNAM (segunda edición 1962). Especialmente el capítulo VIII.

[3] Además de ellos, formaron parte del grupo o se unieron a él para una u otra tarea: Jesús T. Acevedo, Alfonso Gravioto, Ricardo Gómez Robelo, Manuel de la Parra, Luis Castillo Ledón, Nemesio García Naranjo, Roberto

Al desaparecer la revista, el mismo grupo fundó la Sociedad de Conferencias a principios de 1907. El propósito principal de esta asociación era divulgar ideas y fomentar las actividades artísticas en los barrios burgueses de la ciudad de México. Para 1908, un periódico conservador provocó con sus ataques a Barreda la reacción de los jóvenes de la Sociedad que organizaron en memoria del fundador de la Escuela Preparatoria un "verdadero mitin filosófico", según dejó escrito Alfonso Reyes. Los oradores del "mitin" hicieron patente su solidaridad con la obra liberal de Barreda pero dejaron bien aclarada su relación de independencia frente al positivismo.[4] Al año siguiente, un ciclo de siete conferencias sobre historia del positivismo que Antonio Caso dictó en las propias aulas de la Escuela Nacional Preparatoria, acabó por definir con claridad la actitud de los jóvenes intelectuales frente a la doctrina oficial. El 28 de octubre de 1909 surgía una nueva agrupación con el nombre de Ateneo de la Juventud que inició sus actividades inmediatamente con reuniones quincenales para dictar conferencias y discutir públicamente temas filosóficos, en las aulas de la Escuela Preparatoria.

Un sentimiento de renovación, una sensación de cambio se acentúan con la celebración del primer centenario de la Independencia de México. El Ateneo de la Juventud tenía realmente una fisonomía propia como centro de discusiones libres, y sus miembros tenían conciencia de dar forma social a una nueva manera de pensar. Con pleno respaldo oficial, la agrupación participa en las fiestas del centenario con una serie de conferencias sobre asuntos americanos, entre las cuales, José Vasconcelos dicta una sobre *Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas* que constituye un verdadero manifiesto intelectual.[5] Con profundo respeto a la memoria de

Argüelles Bringas, Eduardo Colín, Genaro Fernández MacGregor, Isidro Fabela, Julio Torri, Martín Luis Guzmán, Rafael López, Roberto Montenegro, Diego Rivera, Carlos González Peña, Manuel Ponce, Mariano Silva y Acévez, Federico Mariscal y otros. Merece especial mención el dominicano Pedro Henríquez Ureña, que vino a México en aquellos años, quien con su entusiasmo y laboriosidad logró realmente la comunidad espiritual del grupo.

[4] La crónica de estos acontecimientos puede hallarse en *Pasado inmediato y otros ensayos*, de Alfonso Reyes, El Colegio de México, 1941; en *Horas de estudio*, el libro ya citado de Pedro Henríquez Ureña y en otros dos artículos suyos: "La influencia de la revolución en la vida intelectual de México" y "La cultura de las humanidades", recogidos todos en *Obra crítica*.

[5] La serie fue patrocinada por Justo Sierra y Ezequiel A. Chávez, respectivamente secretario y subsecretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, quienes presidieron algunos actos. La edición de las conferencias fue patrocinada por Pablo Macedo, director de la Escuela de Jurisprudencia, y apareció con el título *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, Imprenta Lecaud, México, 1910. En 1962 la Universidad de México reimprimió el volumen con un prólogo de

Barreda, Vasconcelos expone "las ideas contemporáneas", y al hacerlo descubre los primeros rasgos de un programa de trabajo personal en materia de filosofía y revela las preferencias intelectuales del grupo.

Frente a las generaciones literarias inmediatamente anteriores, la del Ateneo presenta rasgos particulares. Aunque ninguno de sus miembros renuncia a la creación literaria y muchos hacen de ella su actividad preferente, domina en todos una preocupación filosófica y social, y una convicción, tal vez heredada de Justo Sierra, de que el problema de México es un problema de educación. En todos se da la afición a Grecia y a los poetas latinos pero, a un tiempo, el conocimiento amplio de la cultura moderna y la preocupación permanente por lo mexicano y lo hispanoamericano. Y además, una seriedad en el trabajo y en la obra que proviene de considerar a la tarea intelectual como una verdadera ocupación y no como una tarea marginal a las ocupaciones de la vida. Esto último a pesar de haber realizado lo mejor de su formación fuera de las aulas universitarias y a pesar de todos aquellos rasgos personales que Henríquez Ureña señaló desde 1909 en Antonio Caso y que en mayor medida resultan aplicables a sus compatriotas. Frente a una declaración de "intelectualismo" hecha por Caso, el escritor dominicano descubría la dificultad personal para quien era

> de suyo accesible a las solicitaciones que constantemente lo apartan del rigor intelectual: palabra, afectividad, sentimiento artístico, seducción del misterio, datos de la conciencia, sentido de la realidad . . .[6]

Pero el rasgo más característico de la generación es, indudablemente, su inconformidad con el positivismo.

Las inteligencias más despiertas y generosas del positivismo en los primeros años de este siglo, Sierra, Chávez y Macedo, que habían sido maestros de los miembros del Ateneo en la Preparatoria o en la Facultad de Jurisprudencia, fueron quienes los iniciaron en el camino de alejamiento de la filosofía positiva. Lo demás lo hicieron las lecturas, en buena parte las lecturas en grupo y las discusiones públicas. En lecturas de grupo estudiaron los jóvenes ateneístas a los grandes clásicos —Platón y Kant principalmente—; a James, a Croce, a Nietzsche y a Schopenhauer, que al decir de Vasconcelos contiene en alguna de sus fórmulas "el germen de toda la edad

Juan Hernández Luna quien además añadió como apéndices algunos textos de Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Vicente Lombardo Toledano.

[6] Henríquez Ureña: "Horas de estudio" (1910), p. 72 del volumen *Obra crítica*, edición citada.

moderna"; y sobre todo a los pensadores franceses contemporáneos —a Boutroux y a Bergson en primer lugar—, sin excluir probablemente el *modernismo* de los católicos franceses que tanto influjo tuvo en aquellos años.[7] Y con estas armas libraron la lucha contra las doctrinas oficiales del porfiriato.

En el primero de los dos artículos que Pedro Henríquez Ureña dedicó en 1909 a comentar las conferencias de Antonio Caso sobre positivismo, expone algunas críticas a la filosofía de Comte que vienen a quedar, entre otras, como puntos de arranque de las concepciones filosóficas de los dos grandes pensadores de la generación del Ateneo, Vasconcelos y Caso. Argumenta el escritor dominicano —apoyándose en citas de otros críticos del filósofo—, que los ataques de Comte a la metafísica van dirigidos en realidad contra la escolástica, es decir, contra el intento de explicar los fenómenos por medio de entidades, causas o esencias inverificables por la experiencia. Y cuando Comte preconiza la investigación de leyes y no de causas, no se pregunta si los principios que quiere establecer son menos metafísicos que las entidades escolásticas. Lo que no advirtió Comte es que lo característico de la verdadera metafísica no es tanto el hacer uso de aquellos elementos escolásticos de explicación como la tendencia a la unificación de la experiencia, la tendencia a pesar las cosas en conjunto. Esta confusión es lo que hace del positivismo, por lo menos, una filosofía ambigua.[8] El pensamiento metafísico así caracterizado como un ensayo para alcanzar una visión totalizadora del universo con raíces en el saber científico —y libre de la crítica comtiana—, se convierte en el programa intelectual de la nueva generación.

Otro de los blancos de ataque a la doctrina positivista es la famosa ley de los tres estados. En su conferencia sobre Barreda, Vasconcelos insiste en que los llamados tres estados no son edades del saber ni tienen que ver con el progreso, se trata solamente de la utilización de métodos diversos adaptados a los diversos campos de

[7] La crítica no ha llamado la atención sobre este punto, pero es indudable que el cristianismo no está ausente de la obra de ninguno de los miembros del Ateneo, que constituye pieza esencial en el pensamiento filosófico de los más significados, alguno de los cuales evolucionó hasta la ortodoxia católica; y en un grupo de jóvenes liberales tan atentos al movimiento intelectual de su tiempo, no parece explicación suficiente la educación familiar. Por otra parte, Antonio Caso se refiere al "modernismo religioso", cuando enumera las escuelas filosóficas actuales en su polémica de 1922 con el "rezagado" positivista Francisco Bulnes. Citado por Juan Hernández Luna que resume la polémica en: *Antonio Caso, embajador extraordinario de México*. SALM, México, 1963.

[8] Henríquez Ureña: "Horas de estudio", pp. 52 y ss. del vol. *Obra crítica*, edición citada.

la realidad. Mostrando las limitaciones del positivismo, el argumento abre la posibilidad de transitar por otros caminos del saber: los de la religión, el arte, la vida.[9] Por otra parte, la influencia del pragmatismo, al señalar el valor instrumental de la razón y sus límites, contribuyó a justificar doctrinas metafísicas de fundamentos no racionales.

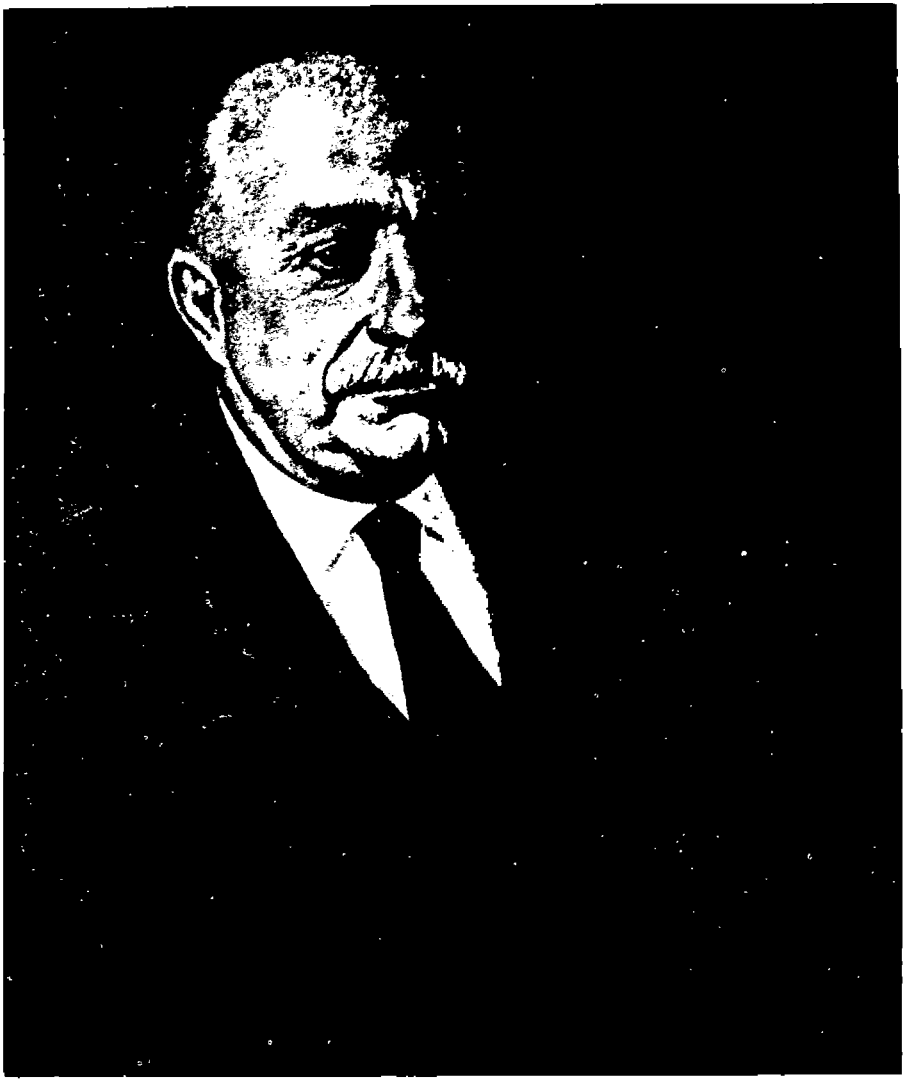
La vuelta a las preocupaciones metafísicas, la ampliación de la experiencia humana, la afirmación sin vacilaciones de la libertad como fundamento del espíritu, en suma, la exaltación del hombre, es lo que da a las conferencias y a los escritos de los ateneístas ese tono de cristiano optimismo y generosidad, de libertad y simpatía por el pueblo, que los distingue de los textos de los autores positivistas.[10] Pero no sólo a sus escritos sino a todas sus empresas culturales y, desde luego, a las mayores: la fundación de la Universidad Popular Mexicana, la introducción de la libre investigación filosófica en la Universidad Nacional encabezada por Antonio Caso y, años más tarde, la obra educativa de Vasconcelos que supo reunir nuevamente a varios de los elementos del grupo. La Universidad Popular, fundada en diciembre de 1912, fue la primera institución libre de cultura, destinada a la divulgación de las ideas en los talleres y en los centros populares y prolongó su obra por diez años, a pesar de la situación inestable provocada por el movimiento revolucionario.

Los rasgos más característicos del grupo del Ateneo se precisan en contraposición con el positivismo de sus maestros. La nueva generación opuso, dice Lombardo Toledano:

> contra el darwinismo social, el concepto de libre albedrío, la fuerza del sentimiento de responsabilidad humana que debe presidir la conducta individual y social; contra el fetichismo de la ciencia, la investigación de los "primeros principios"; contra la conformidad burguesa de la supervivencia de los aptos, la jubilosa inconformidad cristiana de la vida integrada por ricos y miserables, por cultos e incultos y por

[9] Vasconcelos, José: "Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas", en *Obras completas*, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1957, pp. 37 y ss. del vol. I. La ley de los tres estados había sido discutida también por Caso en sus conferencias de 1909 sobre historia del positivismo y por Pedro Henríquez Ureña en los comentarios de estas conferencias recogidas en *Horas de estudio*.

[10] Vicente Lombardo Toledano llamó la atención sobre esto desde 1930 en *El sentido humanista de la Revolución Mexicana*, t. I, núm. 2 de la *Revista Universidad de México*, recogido por Hernández Luna en el volumen *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, UNAM, México, 1962. Más recientemente Emilio Uranga en "El pensamiento filosófico", capítulo de la obra *México, 50 años de revolución*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, t. IV, pp. 541-544.



José Vasconcelos. 1882-1959. (Retrato de Roberto Montenegro.)

> soberbios y rebeldes. Pensó, con razón, que era preciso acercar otra vez el espíritu a las fuentes puras de la filosofía y de las humanidades, y que era menester generalizar estas ideas, no sólo entre la clase ilustrada sino también entre el pueblo. [11]

Mas la oposición al positivismo no era una mera divergencia teórica, sino que tenía consecuencias políticas. Cuáles fueron estas consecuencias y hasta qué punto aparecieron claras a los jóvenes críticos del positivismo, es algo sobre lo que debemos decir dos palabras.

El positivismo, como lo vinieron a reconocer más tarde todos los miembros del Ateneo, funcionaba como un instrumento político,

> fue la doctrina del dictador Porfirio Díaz y ejerció notable influencia en muchos de los actos del ex presidente de México. [12]

En cuanto doctrina se encontraba realmente agotado, como lo prueba el rápido acceso de la nueva generación al magisterio de la cultura en la capital de la República, cuyo correlato era la pérdida *de hecho* del magisterio, por parte de los mayores, con la sola excepción de Justo Sierra que por su misma amplitud y juventud de espíritu supo mantener a los jóvenes sujetos a su influencia y unidos al régimen del presidente Díaz. [13] El régimen estaba históricamente liquidado en la medida en que resultaba un verdadero obstáculo para el desarrollo del país: un sector privilegiado de la burguesía nacional, un grupo de hacendados y directores de las finanzas públicas se había apropiado del poder económico y político, y trabajaba a espaldas de los intereses de la población campesina, de un proletariado escaso y de una clase media más reducida aún. [14] Madero se dio cuenta de la situación de la clase media y supo encarnar

[11] "El sentido humanista de la Revolución Mexicana", en el volumen ya citado: *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, p. 173.

[12] La frase es de Autonio Caso en una entrevista de 1921 citada por Juan Hernández Luna en la p. 54 de *Antonio Caso, embajador extraordinario de México*. SALM, México, 1963. Sobre la significación política del positivismo en estos años véase la sección v del estudio de Leopoldo Zea: *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, El Colegio de México, 1944.

[13] La observación es de José Gaos: *Filosofía mexicana de nuestros días*, Imprenta Universitaria, México, 1954, p. 73.

[14] En el año de 1910 el 23.7% de la población se dedicaba a la agricultura, a la industria únicamente un 3.7%; mientras que los servicios y la burocracia, refugio tradicional de la clase media, representaban un 2.4%. Datos de A. González Cosío: "Clases y estratos sociales", en el volumen *México, 50 años de Revolución*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961, t. II, p. 54. Madero se refiere a la clase media y al descontento de "los intelectuales pobres", en *La sucesión presidencial*, citado por Víctor Alba en *Las ideas sociales contemporáneas en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, p. 148.

sus ideales de renovación, de liberalismo y democracia política, pero sin romper con lo que consideraba los valores del porfirismo y mucho menos con la idea de provocar una revolución popular y cambiar la estructura de la economía nacional. Pero aquella sociedad no podía avanzar un paso más sin cambios bruscos y el positivismo como doctrina hubiera sido incapaz de adaptarse a una nueva circunstancia histórica. La tarea de la nueva generación intelectual consistió en hacer posible este cambio para la opinión pública, en la medida en que imprimía una nueva orientación en el terreno del pensamiento rompiendo con un pasado ideológico que concebía al pueblo mexicano como una entidad, si bien producto de una evolución histórica, constituida definitivamente e imposibilitada para nuevas transformaciones. Esta tarea, en sus orígenes y en sus intenciones, es estrictamente paralela al movimiento maderista en cuanto se trata de actitudes críticas surgidas de la clase media contra un grupo que, en nombre del orden, paralizaba la marcha del país. Este paralelismo es lo que ha llevado a algún historiador a afirmar que los caudillos del Ateneo, fueron los "precursores intelectuales" de la Revolución Mexicana, aunque no sus directores políticos.[15]

La verdad es que la Revolución Mexicana tuvo otros precursores en el orden intelectual: los que llevaron a cabo la crítica del porfirismo en el campo político y social, crítica que no solamente se hacía al margen de los círculos académicos, sino que de una u otra manera proponía medidas concretas para reformar usos sociales, instituciones jurídicas o situaciones económicas.[16] Los ateneístas

[15] Afirmación de P. Romanel: *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México*. El Colegio de México, 1954, p. 75. En el mismo sentido, Víctor Alba se refiere a los "preparadores de la Revolución", en *Las ideas sociales contemporáneas en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, p. 119.

[16] De estos precursores —Wistano Luis Orozco, Molina Enríquez, los hermanos Flores Magón, y otros—, no podemos ocuparnos aquí, pero el lector puede hallar suficiente información en el estudio ya citado de Lombardo Toledano: "El sentido humanista de la Revolución Mexicana"; en el libro ya citado de Víctor Alba: *Las ideas sociales contemporáneas en México*; en los libros de Silva Herzog: "Un ensayo sobre la Revolución Mexicana", *Cuadernos Americanos*, México, 1946, "El mexicano y su morada", *Cuadernos Americanos*, 1960, y en el primer volumen de la *Breve historia de la Revolución Mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960; en el volumen de Luis Cabrera: *Veinte años después*, Botas, México, 1938; en el libro de M. González Ramírez: *La revolución social de México. Las ideas. La violencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960; en el ensayo sobre "Los precursores intelectuales de la Revolución Mexicana", publicado por J. Hernández Luna en el número 57-59 de la revista *Filosofía y Letras* editada por la Universidad de México en 1955, pp. 279-317; y en *La ideología de la Revolución Mexicana* de Moisés González Navarro, en la revista *Historia Mexicana*, vol. x, núm. 4, pp. 628-636.

eran demasiado jóvenes en 1910 y carecían de influencia social para que sus doctrinas fueran más allá de los grupos cultos de las clases medias. Pero además, estas doctrinas no existían todavía sino como proyectos de creación filosófica en las cabezas de los jóvenes pensadores; lo que existía era solamente una exigencia de libertad intelectual, del derecho a discutir "primeros principios" metafísicos y una crítica de las ideas fundamentales del positivismo. La actitud negativa y crítica frente al positivismo y la exigencia de libertad intelectual son los hechos de cultura paralelos al movimiento maderista, que constituye una primera etapa de la Revolución Mexicana.[17] Los proyectos de creación filosófica vendrían a cumplirse años más tarde, pasados los momentos de violencia, cuando sus autores encontraron en las nuevas condiciones sociales oportunidad para derivar de ciertos principios, actitudes y opiniones sobre algunos de los problemas reales del país, principalmente de política educativa. Pero durante aquella etapa maderista de la Revolución que corresponde a los años en que empieza a actuar el Ateneo de la Juventud y en que el grupo define su carácter como generación intelectual, su influencia es nula en relación con los problemas reales del país, aunque sus anhelos de reivindicación humanista tengan tan clara correspondencia con los ideales políticos de las clases medias de la etapa maderista. Esta correspondencia fue lo que permitió a la juventud intelectual unirse a la Revolución al triunfo de Madero.

Las relaciones de los jóvenes del Ateneo con el régimen de Porfirio Díaz, a que hemos hecho alusión más arriba, no impedían sus intentos de renovación intelectual en la medida en que no pretendían en modo alguno que esta renovación alcanzara otros ángulos de la realidad nacional, de la misma manera que Madero, cuando escribió *La sucesión presidencial de 1910*, no pretendía otra cosa que una renovación en los procedimientos políticos. Esto no quiere decir que los ateneístas estuvieran al margen de toda actuación política, pero su actuación era a título individual y no de grupo.[18]

[17] Lombardo Toledano en su ensayo varias veces citado y, más tarde Alfonso Reyes en *Pasado inmediato y otros ensayos* (p. 8), llaman a estos hechos "concomitantes" del movimiento revolucionario. Emilio Uranga en su citado estudio para *México, 50 años de revolución* (t. IV, pp. 543-544), habla de "correspondencia esencial" y de "fenómenos coetáneos". Lo decisivo es eliminar cualquiera expresión que, aunque sea metafóricamente, pudiera aludir a una relación de causalidad.

[18] Henríquez Ureña decía en un escrito de 1924, *Obra crítica*, p. 613:

> Las actividades de nuestro grupo no estaban ligadas (salvo la participación de uno que otro de sus miembros) a las de los grupos políticos; no había entrado en nuestros planes el de asaltar las posiciones directivas en la edu-

Volvieron a reunirse al triunfo de Madero, cambiaron el nombre de su agrupación que vino a llamarse Ateneo de México y nombraron presidente a José Vasconcelos que había estado ligado desde el principio con los partidarios del nuevo gobierno. Consumado el triunfo intelectual contra el "positivismo porfirista", y consumada también la "transformación política", se reunían, dijo Vasconcelos, para "prestar nuevo juramento al ideal de nuestra generación" y anunciar su disposición de "cooperar para establecer la ilustración superior sobre bases independientes de la política". No sin advertir al nuevo gobierno que debía ser "prudente en reformar" aquel mismo régimen educativo en que los ateneístas habían estudiado y al que habían combatido tan decididamente. [19]

La generación del Ateneo de la Juventud encontraba en el cambio maderista una coyuntura favorable, aunque no totalmente exenta de peligros, para sus ideales de evolución y de progreso, para

> la construcción de lo que puede llegar a ser un carácter nacional, un perfil definido, quizá un principio de creación del ser mental que está por integrarse realizando la expresión de nuestra raza durante tanto tiempo muda... [20]

Después vinieron otros tiempos. La muerte de Madero inició otra etapa de la Revolución Mexicana que generalizó la lucha armada en todo el país e hizo aflorar los intereses de las grandes

> cación pública, para las cuales creíamos no tener edad suficiente; sólo habíamos pensado hasta entonces en la renovación de las ideas...

Conviene recordar que Antonio Caso pertenecía al Club Reeleccionista de la ciudad de México y tuvo alguna actuación como orador en la Convención Nacional de abril de 1909, además de que fue director del órgano del Club: *La Reelección, Semanario Político*. Alfonso Reyes, por razones filiales tuvo que seguir la causa de su padre, el general Bernardo Reyes. Vasconcelos, en cambio, fue secretario del Centro Antirreeleccionista de México, desde que éste inició sus actividades en mayo de 1909, y director de *El Antirreeleccionista*, órgano periodístico del partido de Madero.

[19] Vasconcelos: "La juventud intelectual mexicana y el actual momento histórico de nuestro país." Brindis en el banquete en su honor del Ateneo de la Juventud el 17 de junio de 1911. Publicado en *Revista de Revistas*, 25 de junio, no recogido en la edición de *Obras completas* que hemos citado, incluido en el volumen de Hernández Luna: *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, pp. 134-137. En la página 138 añade Vasconcelos:

> Y entiéndase bien que no pretendemos mantener intacto el régimen educativo en que nos hemos formado, sino que abogamos por reformas tan acertadas que resulten perdurables, y porque se progrese en el camino ya emprendido en vez de que vayamos a desviarnos...

[20] Vasconcelos, obra citada, p. 138.

capas de la población: los campesinos y los obreros; la sociedad mexicana, dividida en bandos más definidos sufrió los efectos propios de toda revolución armada y entre los mismos revolucionarios surgieron profundas escisiones. Al restablecerse la paz, volvieron a producirse contradicciones y discrepancias de criterio, a periodos de impulso siguieron otros de pausas y recesos. Pero esta etapa de la Revolución —la del constitucionalismo y la lucha de facciones— sorprendió a muchos y, desde luego, tomó por sorpresa a los jóvenes del Ateneo a quienes costó un gran esfuerzo adaptarse al cambio. Fue difícil para los muchachos de entonces —según el valioso testimonio de Alfonso Reyes— admitir que los héroes nacionales podían ser éste o aquel humilde vecino o el ranchero ignorante.[21]

Los miembros del Ateneo se dispersaron, algunos se abstuvieron de toda acción política, otros intervinieron esporádicamente de manera directa o sirviendo cargos técnicos o diplomáticos, pero unos y otros fueron cumpliendo durante estos años una obra intelectual que los convierte en los máximos maestros no sólo del pensamiento, sino de la cultura mexicana toda, de este siglo.

Ahora es indispensable acercarse a la obra de cada uno de ellos para ver en qué forma desarrollaron aquel núcleo común de ideales juveniles y de qué manera lograron asimilar el hecho fundamental para su generación que fue la Revolución Mexicana. Esto nos permitirá descubrir también en qué medida el pensamiento de cada uno tuvo influencia sobre la vida mexicana y especialmente sobre el campo ideológico del proceso revolucionario. Pero como la empresa es desmesurada en relación con las limitaciones de espacio que se imponen a este ensayo, debemos prescindir de la exposición detallada y completa del pensamiento de cada autor para reducirnos solamente a mostrar dos cosas: aquello que consideramos como núcleo esencial de ese pensamiento, después los intentos llevados a cabo para resolver los problemas reales del país a partir de ese núcleo esencial.

[21] Véase "Pasado inmediato y otros ensayos", p. 7 de la edición citada.

JOSÉ VASCONCELOS

> Abogado y filósofo, místico y político, escritor y maestro, es, sin disputa, la figura intelectual y humana más apasionante que ha producido México.[1]
>
> EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

Vasconcelos nació en Oaxaca el 27 de febrero de 1882. A partir de 1897 se instaló en la ciudad de México, hizo estudios en la Escuela Nacional Preparatoria y más tarde en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, donde se graduó de abogado en 1905. En los últimos años del gobierno de Díaz se opuso al dictador, no sólo con la pluma sino incluso tomando parte en un asalto a algún cuartel de tropas porfiristas. Durante el levantamiento colaboró con Vázquez Gómez representando a Madero en Washington. Volvió a México al triunfo del movimiento sin ocupar cargos en el gobierno, pero a la muerte de Madero abandonó su bufete de abogado y nuevamente fue representante de la Revolución, primero en Washington, luego en Londres. Vencido Huerta vuelve al país y asiste a la Convención Nacional, allí se une, como ministro de Instrucción, con Eulalio Gutiérrez que había sido nombrado presidente provisional por la propia Convención. Al triunfo del movimiento constitucionalista salió del país y permaneció en el destierro hasta la caída de Carranza en que Obregón lo nombró rector de la Universidad Nacional y, más tarde, ministro de Educación. Al fin del periodo de Obregón, renunció Vasconcelos para oponerse a la candidatura de Calles a la presidencia, participó como candidato en las elecciones para el gobierno del Estado de Oaxaca, y al perder las elecciones nuevamente salió al exilio. A la muerte de Obregón, Vasconcelos acepta su candidatura para la presidencia de la República; después de una campaña agitada, en la que no faltaron los atentados, pierde las elecciones y llama al pueblo a la rebelión. Su llamado queda sin respuesta y sale nuevamente al extranjero.[2] Vuelve a México al finalizar el periodo de gobierno de Cárdenas y a partir de 1943 se incorpora plenamente a la vida pública del país como miembro fundador de El Colegio Nacional y como director de la Biblioteca México, hasta su muerte en 1959.

El entusiasmo que en un momento despertó la figura de Vasconcelos no ha dejado de ser un enigma para las generaciones poste-

[1] E. García Máynez: "Elogio de Vasconcelos", en *Memoria del Colegio Nacional*, tomo IV, núm. 3, México, 1960, p. 115.

[2] Herminio Ahumada: *José Vasconcelos*, Ediciones Botas, México, 1937.

riores.[3] Si aceptamos que ese momento coincide con la campaña política del 29, lo primero que nos vemos obligados a recordar es que en aquel año apareció la primera edición del *Tratado de metafísica.*[4] No obstante que apenas tuvo ocasión de difundirse en aquellos meses, hay que tener en cuenta que el sistema llamado "metafísica del monismo estético", dejaba de ser un mero proyecto con la aparición del volumen. El tratado explica los propósitos del sistema y desarrolla la primera parte:

> el ser en sus manifestaciones racionales, a diferencia del ser como acción, cuyo examen alcanzará desarrollo en la Ética y en oposición también con la Estética donde el ser aparece realizado y cumplido en un propósito eterno o bien entregándose a ritmos de movimiento y ascensión, sobrenaturales.[5]

Comienza por lo que el autor llama "un examen de la evidencia inmediata", destina después algunos capítulos a problemas del método, el devenir, la existencia y otros conceptos, para entrar en el asunto central del libro que es la teoría de las revulsiones de la energía. Convencido de la necesidad de fundar la filosofía sobre la ciencia, Vasconcelos introdujo en el sistema esta primera parte de metafísica de la naturaleza. El tratado concluye con una clasificación de los conocimientos que le permite ordenar todas las ramas del saber en ciencias de descubrimiento (física), ciencias de invención (ética) y ciencias de síntesis (estética), que en su conjunto abarcan todo lo que existe; la religión o teodicea queda fuera de la clasificación, es el cuarto término que supera a la filosofía. La ética se define como "la ciencia de las disciplinas que son necesarias para la consumación de los propósitos o fines de la vida"[6] y entre las disciplinas de la ética se agrupan desde la biología y la historia natural, hasta el derecho, la moral y la economía. Finalmente, algunas páginas tratan de enlazar el contenido de este libro con la práctica, cuya doctrina se desenvuelve en la *Ética*, segunda parte del sistema. Pero estas páginas no pasan de meras indicaciones y apenas dejan entrever la línea general de pensamiento que unirá

[3] A. Castro Leal ha señalado la respuesta de las generaciones intelectuales, a partir de la suya, en el "prólogo" a las *Páginas escogidas* de Vasconcelos, Ediciones Botas, México, 1940, pp. 31-33.

[4] Editorial "México Joven", se terminó de imprimir en junio de 1929 en los Talleres de la Editorial Cultura.

[5] "Tratado de metafísica" en la edición de *Obras completas* ya citada, p. 394 del vol. III.

[6] Obra citada, vol. III, p. 620.

los desarrollos posteriores. Así nos enteramos, por ejemplo, que el derecho ha de fundarse, más que en razón, en ética:

> La disciplina que define sus propósitos con honestidad, dirigida por un criterio de emoción de justicia, de emoción humana, conduce a crear más que una ciencia lógica, una suerte de estética de la conducta. *El derecho como la acción estética de una alta misión trascendental;* es decir, más que el código, el Evangelio. [7]

Antes del *Tratado de metafísica*, Vasconcelos había hecho otras publicaciones, [8] pero no parece que su prestigio se debiera precisamente a ellas sino a su actuación pública como rector de la Universidad Nacional y, sobre todo, como ministro de Educación. Esta actuación y la repercusión de dos libros —*La raza cósmica* e *Indología*—, principalmente en el extranjero, dieron a Vasconcelos prestigio como intelectual representativo de la Revolución Mexicana.

La raza cósmica es una gran utopía de la raza iberoamericana. Libro deprimente y extraño, parte de la idea de que son fecundas las mezclas de estirpes similares, en cambio, son dudosos los resultados de la mezcla de tipos raciales muy distantes. Esto sirve al autor para explicar el atraso de los pueblos hispanoamericanos en virtud de que

> el mestizaje de factores muy disímiles tarda mucho tiempo en plasmar. Entre nosotros el mestizaje se suspendió antes de que acabase de estar formado el tipo racial, con motivo de la exclusión de los españoles, decretada con posterioridad a la independencia. [9]

[7] Obra citada, vol. III, p. 627-628.

[8] Si omitimos los artículos periodísticos que nunca fueron recogidos en volumen, lo que Vasconcelos había publicado antes del 29 no era escaso, pero tampoco parece que haya tenido demasiada difusión: "Teoría dinámica del derecho" (1907), la tesis de abogado que había quedado impresa en la *Revista Positiva* de don Agustín Aragón; la conferencia sobre "Gabino Barreda y las ideas contemporáneas" (1910) recogida en el volumen del *Ateneo de la juventud;* cuatro textos filosóficos, importantes como antecedentes de su pensamiento: Pitágoras, una teoría del ritmo" (1916), primera edición en Cuba y segunda en México cuatro años después; "El monismo estético" (1917); "Estudios indostánicos" (1920); y "La revulsión de la energía" (1924); un texto literario: "Prometeo vencedor" (1920); cinco trabajos que después no han sido recogidos en la edición de *Obras completas*: "La caída de Carranza" (1920); "Divagaciones literarias" (1922); "Los últimos 50 años" (1924); "Ideario de acción", (1924); y "Teoría de los cinco estados" (1925); y dos libros verdaderamente importantes por sus temas: *La raza cósmica* (1925); e *Indología* (1927), ambos impresos en España.

[9] *La raza cósmica*, vol. II de *Obras completas*, pp. 905-906.

No obstante, aun los mestizajes más contradictorios pueden resolverse benéficamente siempre que el factor espiritual contribuya a levantarlos. Y Vasconcelos descubre que en Hispanoamérica se dan las condiciones espirituales y materiales para ser la cuna de una quinta raza en la que se fundirán todos los pueblos para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la historia.[10] España, México, Grecia y la India son las cuatro civilizaciones particulares que más tienen que contribuir a la formación de América Latina.[11]

El mito de la nueva raza vuelve a ser tratado en *Indología* que es, en cierto modo, una ampliación de *La raza cósmica* en cuanto pretende una caracterización de la existencia colectiva hispanoamericana a partir de las diferencias de geografía, de historia y de raza con la América del Norte; diferencias que permiten concluir con toda claridad que América Latina no es una vaga denominación geográfica sino un grupo étnico perfectamente homogéneo.[12] La idea de raza y el tono de universalidad que expresamente se opone a los conceptos usuales de patria,[13] además de la afirmación de la unidad espiritual de la raza hispánica en América y en España, constituyen el motivo central del libro en que Vasconcelos acumula datos históricos y noticias científicas de toda índole, generalizaciones arbitrarias apoyadas en un formidable desconocimiento de las realidades sociales y culturales de hispanoamérica, al lado de atisbos certeros y observaciones muy finas provenientes del conocimiento directo de la vida de las grandes ciudades de América.[14] Pero al lado de este tono de universalidad, que no siempre parece sincero, la experiencia del viajero inteligente y la sensibilidad para las obras del pasado, nos compensan con páginas que reivindican orgullosamente los valores autóctonos.

Además de aquellas generalizaciones, a la teoría de la raza futura sirve de apoyo una filosofía de la historia no menos peregrina que se resume en la *ley de los tres estados sociales*. Los estados representan un proceso que gradualmente va liberando al hombre del imperio de la necesidad y va sometiendo la vida entera a las normas superiores del sentimiento y la fantasía: el estado material o gue-

[10] Obra citada, p. 919.
[11] Obra citada, p. 942.
[12] *Indología*, vol. II de *Obras completas*, p. 1128.
[13] Las actitudes nacionalistas se rechazan como regionalismos estrechos, en *La raza cósmica*, vol. II de *Obras completas*, p. 912; en la *Indología*, vol. II, p. 1191.
[14] El autor, por otra parte, conoce la fragilidad de sus tesis y sabe que las usa como arma de combate. *Indología*, vol. II de *Obras completas*, p. 1085.

rrero, en que el único elemento de cohesión de los pueblos es la fuerza física; el intelectual o político en que tiende a prevalecer la razón, corrige los errores de la fuerza organizando las costumbres y sujetando todo a leyes, a tiranías y a conveniencias políticas; el tercer periodo, cuyo advenimiento se anuncia, es el espiritual o estético, en que la conducta no se orientará en la razón sino en el sentimiento y la fantasía. [15]

El último punto se enlaza con la afirmación profética del advenimiento de la nueva raza que nace en hispanoamérica. Como cada raza necesita constituir su propia filosofía, Vasconcelos recomienda el abandono de las filosofías aprendidas de otras razas, porque no se redime el cuerpo sin antes libertar el espíritu. [16] Esto explica la inclusión del capítulo sobre *El pensamiento hispanoamericano* en *Indología*, que en primer lugar discute la posibilidad de una tal filosofía hispanoamericana que, aunque debe abarcar por definición la totalidad de la cultura, también es verdad que, por lo menos en parte, implica una manera de pensamiento que procede de la vida colectiva y en ella arraiga. La exploración sobre la cultura iberoamericana queda así justificada, e igualmente el anuncio del surgimiento de una nueva filosofía que, como corresponde a una raza emotiva, siente los principios de una interpretación del mundo fundada en la emoción, como la iniciada por el propio Vasconcelos. [17]

Pero por debajo del mito de la raza y de los argumentos que en su apoyo se acumulan, lo que hay de verdad es la decisión de rechazar el socialismo y específicamente el marxismo, y de oponer al concepto "conciencia de raza". En el libro la oposición no parece completamente clara, porque el autor defiende un vago socialismo humanitario y cristianizante que establece como primera urgencia la purificación del ambiente moral. [18]

[15] *La raza cósmica*, vol. II de *Obras completas*, pp. 928-930; la ley se expone nuevamente en *Indología*, p. 1284 del mismo volumen, pero además se añade en las páginas siguientes una sub-ley de cinco periodos: la etapa del soldado, la de abogado, la del economista, la del ingeniero y la del filósofo.

[16] Obra citada, pp. 935-936.

[17] *Indología*, vol. II de *Obras completas*, pp. 1205, 1206 y 1228. Éste es el punto en que entran en contacto las ideas sobre la historia y las profecías sociales de Vasconcelos, con su sistema metafísico.

[18] Obra citada, pp. 1272 y 1301.

No olvidemos que 1917-1925 son las fechas que "señalan el periodo áureo del marxismo en México" según H. Bernstein: "El marxismo en México 1917-1925", en la revista *Historia Mexicana*, vol. VII, núm. 4, abril-junio de 1958.

Por otra parte, el propio Vasconcelos ha dado, años más tarde, esta interpretación deliberadamente antimarxista a su teoría de la raza, en el artículo

El quinto capítulo de *Indología* está destinado a la educación pública. Allí hace el autor una breve historia de la educación en América Latina con acento especial en la historia mexicana y particularmente en la obra propia que tuvo que haberse desarrollado de acuerdo con las ideas que hasta aquí han sido expuestas.

Pasada la etapa de la lucha armada, los regímenes revolucionarios comenzaron a aplicar las nuevas leyes y a ensayar sus programas de gobierno. El presidente Obregón reorganizó la administración pública, dio impulso a la agricultura y a la reforma agraria pero, sobre todo, pareció dispuesto a apostar el futuro del país a una sola carta: la educación. De esta manera, la obra educativa tomó el sentido de una reivindicación social que destruía el privilegio de la escuela, para hacer de la enseñanza un beneficio de todas las clases sociales. Vasconcelos, como ministro del ramo, logró imprimirle un tono de cruzada religiosa, hizo que los problemas de la educación se discutieran públicamente y el entusiasmo rebasó los círculos de enseñanza para dar un sello de animación a la vida intelectual de esos años. [19]

Es importante tener presente el momento de entusiasmo revolucionario para comprender hasta qué punto la obra educativa de ese periodo, que en realidad carecía de un verdadero plan, no podía ser empresa de un solo hombre, como acabó por creerlo el propio Vasconcelos en sus años de destierro. [20] Con Vasconcelos colaboraron, además de los jóvenes intelectuales de la generación de los "contemporáneos", otras personas de gran experiencia en cuestiones de educación que contribuyeron a que las ideas encontraran los cauces necesarios para su aplicación a la realidad del país. [21] No obstante, las ideas directrices que presidieron aquella obra educativa fueron impuestas por Vasconcelos.

Las mismas ideas que habían animado las reuniones del Ateneo

"Conciencia de raza" recogido en el volumen *Qué es la Revolución*, Ediciones Botas, México, 1937. No incluido en *Obras completas*.

[19] La información más detallada y directa de esta empresa se encuentra en las obras de Vasconcelos, pero la más objetiva quizá en el pequeño libro de Samuel Ramos: *Veinte años de educación en México*, Imprenta Universitaria, México, 1941.

[20] La alegoría de mecenas que se relata a propósito de "La pintura mexicana" y que alude a estos años de trabajo del Ministerio de Educación, expone la misión divina de los filósofos coordinadores para dar expresión cabal a las épocas, a las razas y al mundo. Véase *Pesimismo alegre*, pp. 222-226 del vol. I de las *Obras completas*.

[21] Trabajaron esos años en eduación, entre otros, Moisés Sáenz, Esquivel A. Chávez, Manuel Gamio y Rafael Ramírez; Antonio Caso desempeñó la rectoría de la Universidad.

de la Juventud, se presentan en los discursos y documentos de Vasconcelos, a veces más precisas, a veces enturbiadas por la utopía política: el humanismo como exaltación del hombre y la libertad como fundamento del espíritu; el sentido universalista de la cultura y el amor a los clásicos que lo mismo ahonda en las tradiciones de inspiración cristiana que descubre reglas de higiene en la sabiduría indostánica; el interés por hispanoamérica y por la cultura española se precisa en franca utopía, en el sueño de una federación constituida a base de sangre e idioma comunes, pero con ideales más bien místicos que políticos; el interés por la cultura propia se presenta como rescate de los valores del arte popular pero sin un sentido nacionalista; la generosidad cristiana convertida en anhelo de reivindicación social vagamente socialista; y todo ello transido de un ardor evangélico en la empresa de redimir a los mexicanos por la educación.[22]

Apenas abandonó Vasconcelos el Ministerio de Educación, decreció el entusiasmo, y multitud de rectificaciones de detalle a sus planes educativos pusieron de manifiesto la falta de precisión y de eficacia de aquellas ideas para tomar contacto con los problemas reales del país. El cambio de orientación del sistema educativo marcó la ruptura definitiva de su influencia personal en la marcha de las instituciones. Pero el prestigio ganado en la empresa, en un cierto momento pareció suficiente para iniciar la campaña política por la presidencia de la República.

La crisis provocada por la muerte de Obregón hizo posible la aglutinación de los grupos inconformes con el gobierno revolucionario. Vasconcelos, que había mantenido desde el exilio, a través de artículos periodísticos, una actitud de oposición, volvió al país para encabezar a los descontentos.[23] En ningún momento de la

[22] Vasconcelos recogió en un volumen varios documentos, cartas y discursos de estos años en el Ministerio de Educación. Pueden verse en el vol. II de *Obras completas*, pp. 771 y ss.

[23] Los cuadros dirigentes del vasconcelismo fueron jóvenes intelectuales y, sobre todo, estudiantes que habían seguido desde la Preparatoria o desde la Universidad la labor del ministro de Educación. Pero a ellos se unieron también grupos de militares descontentos que daban apoyo a la candidatura del general Villarreal; se unieron los cristeros que mantenían numerosos grupos de hombres en armas en varios Estados de la República; viejos maderistas que habían militado en el Partido Antirreeleccionista; anarquistas de la época de los Flores Magón; y hacendados porfiristas despojados por la Revolución que acudían en busca de desquite. El presidente Portes Gil se condujo hábilmente: los partidarios de Villarreal se rebelaron y el gobierno dominó la rebelión; la actitud de los cristeros fue neutralizada por el entendimiento con la Iglesia; la concesión de la autonomía universitaria contribuyó a calmar a los estudiantes.

campaña política, el vasconcelismo pareció representar un peligro para el gobierno. El programa del candidato no ofrecía realmente ningún atractivo popular: se limitaba a la promesa de mantener los avances legislativos y prácticos de los gobiernos revolucionarios en materia de reforma agraria y de protección a la clase obrera, y añadía como único rasgo peculiar la creación de una atmósfera de dignidad moral en toda la vida pública. Lo que tal vez hubiera sido de gran interés en 1910, no tenía significado revolucionario en el 29; sin embargo, las circunstancias en que se realizó la campaña provocaron, por un lado, el crimen innecesario y el abuso de fuerza de los grupos en el poder, por otra parte, un entusiasmo casi místico de los jóvenes, que no tiene punto de comparación con ninguna otra situación semejante del México contemporáneo. [24]

El abandono de la vida política activa, permitió a Vasconcelos realizar una abundante obra de escritor, de la que se destacan el grupo de obras filosóficas y el grupo de obras históricas. Deben mencionarse además, un breve tratado sobre cuestiones de educación y un grupo de escritos que pueden clasificarse estrictamente como intentos literarios. Hay entre estos intentos literarios desde el ensayo, el cuento y la crónica de viaje, hasta la pieza de teatro y la poesía, pero no cabe decir que entre ellos se encuentren las páginas más perdurables de su autor. Antes lo contrario —salvo algunas crónicas de viaje verdaderamente notables—, acentúan los defectos de un estilo descuidado hasta un punto increíble y una falta de limpieza y de rigor en la estructura de cada obra que apenas puede compensar una extraordinaria facilidad verbal que, al desbordarse, logra pocas veces la frase rotunda y la expresión perfecta. [25] Curiosamente los aciertos literarios, los mejores ejemplos de un estilo eficaz se encuentran en el grupo de escritos que hemos clasificado como obras históricas, cuando el descuido se conjuga

[24] Vasconcelos ha relatado su campaña política en "El proconsulado", incluido en el vol. II de *Obras completas*; Mauricio Magdaleno, uno de sus jóvenes partidarios ha escrito una crónica de extraordinario interés: *Las palabras perdidas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956; Portes Gil ha dado el punto de vista del gobierno en *Quince años de política mexicana*, Botas, México, pp. 171 y ss.

[25] Ejemplos de estos intentos literarios se encuentran en "Pesimismo alegre" (1931), incluido en el vol. I de *Obras completas*; "Cuentos" (1933), "Bolivarismo y monroísmo" (1934), "Notas de viaje", "Los robachicos" (1946), incluidos en el vol. II de la misma edición; en "La mancornadora" (1936) y "Qué es la Revolución" (1937), no incluidos en la edición *Obras completas*. Sobre este aspecto de la obra de Vasconcelos puede consultarse, además del ensayo ya citado de Castro Leal, el de José Luis Martínez: "La obra literaria de José Vasconcelos", en el núm. 26, abril-junio de 1947 de la revista *Filosofía y Letras* de la UNAM.

con la violencia polémica y la experiencia directa de la pasión política.

Las obras históricas, además de constituir una porción considerable del trabajo intelectual de Vasconcelos, son una parte de su empresa política. A ello se debe que su valor estriba precisamente en el que tienen como documentos políticos —además del aludido mérito literario—, aunque de ninguna manera en el histórico. La famosa *Breve historia de México* —el mayor éxito editorial del autor— es una interpretación "hispanista" de la historia nacional que juzga a todos sus héroes con arreglo a un solo criterio:

> El criterio es éste: los que a sabiendas o ignorándolo, han sido instrumento del Plan Poinsett, que se propone reemplazar al español con el anglosajón en el dominio de la América Latina, y los que con plena conciencia o por atisbos se han opuesto al Plan Poinsett...[26]

Visión personal de nuestra historia escrita con afán de desquite, que no sólo altera el valor de la figuras contemporáneas sino que subvierte toda la tradición liberal de México, aun en los casos en que no violenta los datos históricos. Los otros estudios históricos de Vasconcelos son biografías que amplían capítulos de la historia de México, complementos de las meditaciones hispanoamericanas de que ya hemos hablado o exposiciones autobiográficas que en su estructura se acercan más a la literatura que a la historia. Capítulo aparte merecen los estudios de historia de la filosofía que, como las alusiones a otros filósofos contenidas en sus obras, resultan útiles para descubrir la huella de las lecturas en el propio Vasconcelos y conocer sus reacciones frente al pensamiento ajeno, pero ineptas para enterarse del contenido de este pensamiento por su completa falta de objetividad y, en muchos casos, falta de conocimiento directo de las fuentes,[27] aunque por otra parte, no es Vasconcelos hombre

[26] "Qué es la Revolución", edición citada, p. 154.

[27] Pueden considerarse biográficas: "Simón Bolívar (interpretación)" (1939) incluido en el vol. II de *Obras completas*; *Hernán Cortés, creador de la nacionalidad*, ediciones Xóchitl, México, 1941; y *Don Evaristo Madero* (1958), estas últimas no incluidas en la citada edición. Completan los trabajos de tema hispanoamericano y "Bolivarismo y monroísmo" (1934) en el vol. II de *Obras completas*; y *La idea franciscana de la conquista de América* (1943), no incluida en *Obras completas*. Pueden considerarse autobiográficas: *Ulises criollo* (1935), *La tormenta* (1936); *El desastre* (1937); "El proconsulado" (1939), incluidos en la dicha edición; además *La flama. Los de arriba en la revolución* (1959), no recogida en *Obras completas*. Pueden considerarse de historia de la filosofía, la "Historia del pensamiento filosófico" (1937); y el *Manual de filosofía* (1940), ambas en el vol. IV de *Obras completas*. Sobre este aspecto de la obra de Vasconcelos véase: José Bravo Ugarte: "Historia y odisea vasconceliana", en núm. 4, vol. X, abril-junio de 1961 de la revista *Historia Mexicana*.

que oculte sus influencias. Bergson es su maestro por encima de todos, pero además su pensamiento se ha beneficiado de toda la historia de la filosofía. Plotino y Pitágoras, Schopenhauer y Schelling, la tradición cristiana y, en los últimos años, el pensamiento contemporáneo de lengua inglesa, han dejado en sus libros huellas, de diversa importancia pero siempre notables.

El libro sobre educación, *De Robinson a Odiseo, pedagogía estructurativa*, se publicó en 1935 y es una reflexión, a diez años de distancia, de los problemas planteados por el Ministerio de Educación. La distancia misma permite al autor, al parecer por vez primera, precisar con claridad los ideales educativos, y enfrentar su pensamiento en forma polémica a las reformas llevadas a cabo con posterioridad a su gestión, especialmente a la influencia del marxismo, de la pedagogía de Dewey y de Decroly.

Buscando raíces de hispanismo y catolicidad, Vasconcelos opone a todo empirismo una pedagogía de ideales metafísicos fundada en una filosofía que pretende tratar a la materia como experiencia y al espíritu como sabiduría. El hombre necesita educarse como medio para la vida y necesita una vida que sea camino de salvación. Una pedagogía que no se detiene en una de las etapas de la vida sino que atiende a la totalidad del destino, debe ser estructurativa, debe organizar la estructura moral y mental del educando, incorporar su conciencia al plan de la humanidad y desarrollar el don más esencial de la naturaleza humana: la facultad unitiva, la facultad de organizar todo saber en sistema:

> Tener siempre presente el propósito esencial educativo, que es: *ayudar a construirnos el destino* será también el medio más eficaz de libramos de los métodos particularistas, que, lejos de contribuir a integramos la personalidad, nos la dispersan. [28]

El grupo de obras filosóficas completan el sistema enunciado en los escritos de juventud a que se ha hecho mención más arriba, cuya primera parte es el *Tratado de metafísica*. La segunda parte es la *Ética* publicada en 1931, la tercera la *Estética* cuya primera edición apareció en 1935 y el complemento de todas ellas en el estudio del método que es la *Lógica orgánica* en 1945. Con estos cuatro gruesos volúmenes y algunos otros trabajos breves, Vasconcelos ha intentado toda "una visión del universo que comienza en la onda magnética y termina en la Trinidad que definió San Pablo". Querer resumirlo en pocas páginas parece empresa imposible a menos que nos contentemos únicamente con señalar unos cuantos

[28] *De Robinson a Odiseo*, página 1714 del volumen II de *Obras completas*.

puntos esenciales que muestren el núcleo de ese pensamiento, el método con que se desarrolla y las líneas más firmes de su arquitectura, sin perder de vista que estas notas no pueden pretender la exposición completa.[29] Por otra parte, Vasconcelos mismo reunió sus ideas confirmando y aclarando lo fundamental de los libros anteriores en un quinto volumen: *Todología, filosofía de la coordinación*, impreso en 1952, que ahora puede servirnos de guía.

Vasconcelos presenta la *Todología* como la conclusión final de su propia experiencia en el intento de alcanzar la armonía del saber total: de la filosofía, de la ciencia, de la revelación, sin perder de vista que para él son inseparables estas maneras de la sabiduría y las etapas de una vida cabal. En atención a esto postula un método irracional:

> Un experiencialismo vivo al cual concurren cada uno en su función, los datos de los sentidos, los arreglos de la razón, los propósitos de la voluntad, todo en armonía que engendre amor. Ambición de concertar todos los recursos de que dispone la conciencia para relacionarse con el mundo y ahondar dentro de sí misma, y finalmente, para acudir al encuentro de Dios; tal el afán de una filosofía que he venido denominando Estética, entendiendo por estética, un arte de composición y de coordinación de valores cognoscitivos.[30]

Se trata de una filosofía de síntesis, una filosofía de la cualidad que no quiere eliminar una sola de las propiedades de las cosas y que, por lo mismo, acepta al lado de su propia verdad, la verdad como identidad referida a la condición estática y abstracta del ser, cuyos modos se ejemplifican en la ciencia física. Porque la verdad de la filosofía estética se concibe como un "acorde musical", más

[29] "El libro sobre Vasconcelos no se ha publicado todavía", se lamentaba García Máynez en 1960 y su afirmación sigue siendo válida hasta la fecha. Aunque existen estudios agudos y de gran interés, la mayor parte breves. De García Máynez mismo: *Elogio de Vasconcelos*, antes citado; de Castro Leal, como "prólogo" a las *Páginas escogidas*, también citado; de Oswaldo Robles: "José Vasconcelos, el filósofo de la emoción creadora", revista *Filosofía y Letras*, abril-junio de 1947; de Fernández Mac Gregor como "prólogo" a *Vasconcelos*, Secretaría de Educación, México, 1942; de José Sánchez Villaseñor: *El sistema filosófico de Vasconcelos*, Editorial Polis, México, 1939; dos artículos de José Gaos recogidos en sendos volúmenes: *Pensamiento de lengua española*, Editorial Stylo, México, 1945, y *Filosofía mexicana de nuestros días*, Imprenta Universitaria, México, 1954; de Basave Fernández del Valle: *La filosofía de José Vasconcelos*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1958; el capítulo dedicado a Vasconcelos, por Patrick Romanell en *La formación de la mentalidad mexicana*, El Colegio de México, 1954; y el de Abelardo Villegas en *La Filosofía de lo mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

[30] *Todología*, p. 818 del vol. IV de *Obras completas*.

que como un acuerdo lógico. Pensar es un esfuerzo de unidad, un descubrimiento de las relaciones de los seres que pueden responder a sistemas de razón pero también a sistemas de coordinación conforme a la armonía y a esfuerzos de unión conforme al amor. Frente al conocer pasivo de la lógica, el conocer activo que se desenvuelve mediante ritmo, melodía y armonía, nos entrega los hechos en su realidad, la verdad de lo vivo.[31]

> Para evitar la traducción de mi panorama en abstracciones, hago lo que el artista: observo en mi pequeña porción de realidad, sus relaciones, sus proporciones, sus luces y lo que añade al panorama, mi emoción, mis recuerdos. Se trata de un conjunto hecho de imágenes y estados de ánimo, ligados por varios sistemas de orden: el sistema de la experiencia científica que me dice cómo surgieron las cosas que tengo delante y cómo se relacionan entre sí físicamente. Actúa asimismo, todo un sistema moral que establece relaciones entre los objetos y mi conducta. Disfruto además conforme a leyes de belleza que son el origen del beneplácito que me causa la intervención de mi conciencia en el orden natural que contemplo. Al vivir dentro de lo concreto, con los propósitos de mi voluntad y los goces de mi contemplación que distingue, asimila y ordena, participo de un vivir que he llamado paradisiaco...[32]

Porque el tema de esta filosofía es la realidad misma, la captura de la realidad entera según el orden en que nos la dan los sentidos, la razón, después la imagen y la revelación, todo en una clara jerarquía. Al lado de las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento, tenemos en nosotros un *a priori ético* constituido por juicios de valor; y un *a priori estético* cuyos modos de aprehensión —ritmo, melodía, armonía, contrapunto— permiten manejar ordenada y unitariamente elementos heterogéneos respetando toda su integridad, porque el conocer por coordinación encuentra obvio que toda unidad viva sea resultado de la concurrencia de lo dispar.[33] Ninguna porción del ser escapa a esta forma de conocimiento, ni siquiera aquella que es irreductible a "razón racional".[34] Y el conocimiento de la totalidad de la realidad, de las relaciones de sus partes entre sí y de éstas con el todo, es lo que permite la verdad que salva, la orientación del destino personal.[35]

Como la verdad es un proceso de coordinación funcional, la

[31] Obra citada, pp. 833-836.

[32] Obra citada, p. 857.

[33] Obra citada, p. 864. Los modos de conocer estético son además formas de goce y alcanzan su expresión máxima en la liturgia. Es ésta la forma en que los seres entran a participar en lo divino.

[34] Obra citada, pp. 879-880 y 885.

[35] Obra citada, p. 868. En la ciencia del destino que es la ética no cuentan

realidad es coordinación de elementos estructurados. El dato inmediato de la experiencia más auténtica —punto de partida logrado con el método "experiencialista"— es la *existencia*, que no es una entidad vacía sino el conjunto de seres concretos, una multiplicidad en movimiento sometida a órdenes jerárquicos. Todo cuanto existe es energía estructurada. Al lado de la *existencia*, Vasconcelos nos habla del *ser* y sus variantes. La noción de ser es de orden experimental, es la realidad misma, la síntesis de donde todo procede. A partir de estas dos nociones, se establecen tablas, categorías, ramas, ciclos, clasificaciones y jerarquías que se entrecruzan sin demasiada claridad.[36] Nos detendremos solamente en las categorías del ser porque coinciden casi totalmente con las estructuras de la existencia que revelan una imagen del mundo como energía en actividad, en ascensión hacia lo absoluto: la onda cuántica y el átomo son los primeros esfuerzos constructivos del cosmos; un segundo paso en esta lucha contra la dispersión lo encontramos en la molécula que junta átomos heterogéneos; la tercera etapa en este progreso hacia la heterogeneidad coordinada la constituye la célula viva que da origen a las especies animales; la persona humana representa una cuarta etapa surgida, como las anteriores, de un salto cualitativo, y se caracteriza por la conciencia, que tiene por virtud específica la capacidad de coordinar los heterogéneos. Ya dentro del mundo de las almas, la Providencia produce el suceso de la encarnación para dar aliento a las fuerzas superiores de la historia. Frente a este panorama de la *existencia* quedan por aclarar dos cosas: las relaciones de las partes entre sí, asunto de la ciencia; y las relaciones de las partes con Dios, tarea de la teología.[37] Este esquema del universo responde mejor que otros a la cosmovisión del Evangelio, según piensa Vasconcelos, que parte de la idea de que una filosofía no acorde con la Revelación es falsa o incom-

ni postulados abstractos ni observaciones repetidas: el punto de referencia es el destino logrado, el destino grande que se convierte en norma. La religión es la filosofía de la ética. Por eso la ética deriva sus normas del tipo de fe que acepte.

[36] Todas estas distinciones se hacen a partir del capítulo titulado "El ser en sí" que suprime apartados enteros de capítulos de la primera y única edición anterior a la que venimos citando (compárese la edición de Botas, México, 1952). Como ejemplo de aquellas distinciones ontológicas citamos la clasificación de "seres fugaces" y "seres perennes" que se conserva en las dos ediciones y que coloca en un lado a los anélidos, organismos que por no reproducirse sexualmente no mueren en sus individuos, junto con los ángeles, personas espirituales también asexuadas, y por otra parte el ser fugaz que procede de la combinación sexual y de los arreglos atómicos físicos. Obra citada, pp. 917-918.

[37] Compárese el capítulo "Filosofía y Teología", p. 836 con el capítulo "El ser y sus categorías", p. 919 de la misma obra.

pleta.[88] Es importante añadir que cada uno de estos saltos implica un cambio de cualidad de la energía hacia un estadio superior de integración, y recibe el nombre de *revulsión de la energía* desde el escrito de 1924 que lleva ese título.

Hasta aquí los puntos esenciales del llamado sistema, que es monista porque bajo la división de órdenes y métodos descubre una sola energía que se mueve a distinto ritmo en las cosas, en los seres vivos y en las almas; y es estético por la manera de manejar los procedimientos cognoscitivos.

Pero Vasconcelos piensa que ha engendrado *con su vivir* el sistema, como crean poemas al cantar los poetas.[89] Y en este asunto, la lectura de las obras no parece confirmar el pensamiento: los escritos autobiográficos pueden resultar apasionantes, pero en ningún momento descubren la relación directa con el contenido del sistema filosófico; de la misma manera que el sistema no parece presentar demasiados puntos de contacto con la circunstancia histórica en que se movió Vasconcelos el político. Existe desde luego una liga fundamental en que coinciden todos los miembros de la generación: el rechazo del postivismo cuya significación ya ha sido señalada. Mas en la restauración de la libertad y del humanismo, en la búsqueda del carácter nacional y de las raíces de la tradición perdida, Vasconcelos, que ve en el positivismo una filosofía expresiva del carácter anglosajón, se propone elaborar una filosofía propia que sea a la vez de validez universal y salvadora de la circunstancia hispanoamericana.

La incorporación de estos temas al pensamiento mexicano era todo un hallazgo y los propósitos no podían ser más claros y sensatos. Pero ni los tiempos eran propicios para la meditación, ni el temperamento de Vasconcelos para vivir al margen de los tiempos. Además, la falta de disciplina y de una sólida formación intelectual fueron los obstáculos más graves para elaborar aquella doctrina de validez universal: la ocurrencia, la especulación sin freno, la pasión del momento, el ánimo apresurado y arbitrario impidieron toda actitud de reflexión y de análisis, lo mismo en los tratados filosóficos que en los escritos políticos. Y el planteamiento sereno de los problemas de la vida mexicana y de la situación internacional fue substituido por el esquema fácil, la utopía, el mito y el entusiasmo.

Hubo un momento —bajo la presidencia de Obregón—, en que fue posible que con aquellos esquemas generales, Vasconcelos colaborara personalmente a la transformación del país, pero a medida

[88] Obra citada, p. 843.
[89] *De Robinson a Odiseo*, p. 1587, vol. II de *Obras completas*.

que fue preciso ajustar esas ideas a las realidades nacionales, el filósofo no pudo distinguir el sentido de las transformaciones sociales de la lucha de los grupos políticos y gastó su energía intelectual en el libelo superficial y en la elaboración de un sistema de metafísica especulativa totalmente ayuno de contacto con las ciencias humanas. Ni siquiera sus libros más serenos y realistas tienen una dependencia directa del sistema, además de que su difusión en el país vino tarde, cuando ya no podían tener influencia notable en la vida intelectual, mucho menos en la política. Los últimos años de su vida, Vasconcelos dictó los cursos sobre filosofía política en El Colegio Nacional, que mostraron una vez más su desconocimiento de los avances democráticos del país, puesto que defendía una división de la sociedad a la manera medieval y un ejercicio del poder de la especie del cónsul romano: un gobernante inspirado, llevado al gobierno por plebiscito popular, pero dueño de todos los poderes y sin más freno que su propia conciencia.[40]

No obstante, su empresa filosófica era importante y noble, y la pasión puesta en ella no estuvo por debajo del propósito. Esta circunstancia, y el que sus páginas estén escritas en un tono valiente y libre de varonil desenfado, con la apariencia de ofrecer al lector a cada paso el recinto último de la personalidad del autor, es lo que hizo de éste uno de los escritores más leídos de los últimos años.

ANTONIO CASO

> Antonio Caso representa toda una era mexicana. Campeón de las reformas indispensables y guardián de las tradiciones esenciales, se encuentra situado en el punto crítico de la catástrofe. Cuando sobreviene la intensa sacudida social que, entre muchas cosas malas, pudo derrumbar muchas cosas buenas, le incumbe providencialmente la tarea del "sóter", del salvador, del continuador. A hombres como éste corresponde, de generación en generación, el evitar que se desgarre la tela, siempre en trama, de nuestra conciencia nacional. Así ha de contemplarlo la historia.[41]
>
> ALFONSO REYES

Antonio Caso nació en la ciudad de México a fines del año de 1883. Como Vasconcelos, estudió en la Escuela Nacional Prepara-

[40] Véase en la *Memoria de El Colegio Nacional de 1951*, t. VI, núm. 6, "El problema del poder", p. 37. Y en la *Memoria de 1954*, t. III, núm. 9, "La clase media", p. 27.

[41] "En memoria de Antonio Caso", *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1946, p. 121.

toria y después se graduó de abogado en la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Pero a diferencia de Vasconcelos, Caso se consagró a la vida académica y solamente de manera ocasional desempeñó alguna comisión importante. En los años de su juventud tuvo alguna actuación política de todo punto irrelevante a que ya se ha hecho alusión;[42] no obstante, sus facultades y su prestigio de orador brillante lo mantuvieron mucho tiempo en relación con la vida pública y hubo de desempeñar algunos cargos de importancia.[43] En 1921, el presidente Obregón lo nombró embajador extraordinario de México en Perú, Chile, Uruguay, Argentina y Brasil, y Caso visitó esos países de junio a noviembre en busca de solidaridad política para el gobierno revolucionario. A la vuelta de Caso el propio presidente Obregón dio testimonio del éxito de la gira.[44] Pero por encima de todo, la enseñanza en la cátedra fue la expresión más personal de Caso, la brillantez de su exposición atrajo grupos numerosos de discípulos que divulgaron el interés de la filosofía a círculos más amplios que los estrictamente académicos. A partir de 1907, Caso desempeñó su primera cátedra y a los 30 años de edad era director de la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional. Hasta dos años antes de su muerte en 1946 no abandonó sus lecciones, y por el recuerdo que de ellas se conserva se puede hablar de una etapa de la vida universitaria de México, primero en la Escuela Preparatoria, después en la de Jurisprudencia y en la de Altos Estudios y finalmente en El Colegio Nacional, del que Caso fue, como Vasconcelos, miembro fundador. Además ejerció el periodismo y los diarios de su tiempo guardan un gran número de artículos y escritos polémicos sobre temas filosóficos y sobre problemas nacionales.[45]

[42] Es en la nota 18 del apartado dedicado al Ateneo de la Juventud.

[43] Caso fue: oficial primero de sección de la Secretaría de Instrucción Pública; secretario general de la Universidad Nacional; abogado consultor de la Dirección de Correos; secretario del Ayuntamiento de México; director de la Escuela Nacional de Altos Estudios; director de la Escuela Nacional Preparatoria; subsecretario de Instrucción Pública; presidente de la Delegación Universitaria en las fiestas del descubrimiento de América en España; embajador extraordinario de México en 1921; rector de la Universidad Nacional de México.

[44] La situación internacional de México era difícil en 1921. Ni los Estados Unidos ni las potencias europeas habían reconocido al gobierno de Obregón y en cambio pretendían con presiones y amenazas un tratado comercial en provecho de sus intereses financieros que garantizara sus trabajos en México en las mismas condiciones que antes de 1910. Una información detallada del viaje de Caso, de sus motivos y resultados, puede hallarse en el libro de Juan Hernández Luna: *Antonio Caso embajador extraordinario de México*. SALM, México, 1963.

[45] Véase el libro de Rosa Krauze de Kolteniuk: *La filosofía de Antonio Caso*, Universidad Nacional Autónoma, México, 1961. Véase además: "Las

Con sus conferencias, cursos universitarios y artículos periodísticos, Antonio Caso fue formando libros que a lo largo de los años acabaron por constituir una obra considerable. Sin tomar en cuenta aquellos que por ser mera compilación de artículos conservan su carácter heterogéneo, pueden agruparse de la siguiente manera: estudios de historia de la filosofía y de crítica filosófica; obras de filosofía social y política; obras de filosofía en un sentido más estricto. Pueden considerarse en el primer grupo: *Filósofos y doctrinas morales* (1915); *La filosofía francesa contemporánea* (1917); *Historia y antología del pensamiento filosófico* (1926); *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl* (1a. ed 1934, 2a. ed. 1946); *Meyerson y la física contemporánea* (1939); *Benito Díaz de Gamarra* (1940); *Positivismo, neopositivismo y fenomenología* (1941); *Filósofos y moralistas franceses* (1943); *Evocación de Aristóteles* (1946). En el segundo grupo pueden clasificarse: *Discursos a la nación mexicana* (1922); *México y la ideología nacional* (1924); *Sociología genética y sistemática* (1a. ed. 1927, 2a. ed. 1962); *Nuevos discursos a la nación mexicana* (1934); *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico* (1936); *La persona humana y el estado totalitario* (1941); *El peligro del hombre* (1942); y *México, Apuntamientos de cultura patria* (1943). En el tercer grupo pueden considerarse *Problemas filosóficos* (1915); *Principios de estética* (1a. ed. 1925, 2a. ed. 1944); *El concepto de la historia universal* (1a. ed. 1923, 2a. ed 1933); y *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1a. ed. 1916, 2a. ed. 1919, 3a. ed. 1943).[46]

La simple lista de títulos y fechas no es orientación suficiente sobre los temas que preocuparon a Caso. Además de que los libros misceláneos a menudo reúnen ensayos de fechas muy distantes, es frecuente encontrar estos ensayos con adiciones y correcciones que no aparecían en la versión original. Y lo mismo acontece con los libros que fueron reeditados, cada nueva edición aumenta la anterior y añade páginas que no existían. Esto es particularmente notable en aquellos libros que constituyeron las preocupaciones fundamentales de Caso: la *Sociología* y, sobre todo, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Esa permanente voluntad

polémicas filosóficas de Caso", por J. Hernández Luna en *Homenaje a Antonio Caso*, Editorial Stylo, México, 1947.

[46] Fuera de aquella clasificación quedan los aludidos volúmenes de artículos: "Ensayos críticos y polémicos" (1922); "Doctrinas e ideas" (1924); y "Discursos heterogéneos" (1925). También dos escritos polémicos: "Ramos y yo" (1927); y un libro en colaboración con Guillermo Héctor Rodríguez; *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo* (1945). Además de dos libros de poemas: *Crisopeya* (1941) y *El políptico de los días del mar* (1935).

de renovación, capacidad intacta hasta los últimos años de su vida, ha venido a plantear a los comentaristas de Caso multitud de problemas sobre su evolución intelectual en que no podemos detenernos aquí.[47]

Los mismos maestros que fueron guía del Ateneo de la Juventud dominan con su influencia las primeras épocas de la evolución intelectual de Caso: los grandes clásicos, Platón y Kant; en lugar preferente el pragmatismo de James y la filosofía de Schopenhauer; y, por supuesto, los contemporáneos franceses, principalmente Bergson y Boutroux.

Pero a partir de 1933, los libros de Caso empiezan a registrar sucesivamente la presencia de la filosofía de los valores de la escuela de Baden; la fenomenología de Husserl y las derivaciones axiológicas de Scheler y Hartmann; y la obra de Heidegger. Las nuevas lecturas, sin embargo, no desvían sino ahondan el cauce primero de su pensamiento, a partir de un núcleo fundamental que es lo que aquí nos interesa.

Como en los otros miembros de su generación, el pensamiento de Caso es una reacción contra el positivismo, una afirmación de la libertad, de raíces cristianas, sobre la convicción de que el hombre es una realidad espiritual que está por encima de la naturaleza.

En este sentido, se trata de un "nuevo humanismo", según escribió el propio Caso en pasajes que Samuel Ramos ha hecho resaltar posteriormente: esta filosofía es un humanismo

> entendida como acto esencialmente humano, por su origen, su desarrollo orgánico y su fin. Si filosofar es explicar, y sólo esto debe ser, es inútil explicar la vida humana por el mundo, porque, en definitiva, para el filósofo, no para el investigador científico que debe necesariamente abstraer sus datos de la realidad, el mundo es una experiencia psicológica y sólo se explica por el hombre. La verdad fundamental de toda filosofía es una verdad antropológica,

[47] José Gaos, por ejemplo, en una conferencia de 1946 señala cinco periodos, Pero en un ensayo del año siguiente insiste solamente en tres: el de iniciación o Mocedades, y dos periodos posteriores cuya línea divisoria es el año de 1933 en que Caso reedita uno de sus libros utilizando por primera vez las corrientes de la filosofía alemana contemporánea. Los dos trabajos de Gaos se encuentran en: *Filosofía mexicana de nuestros días*, antes citado, pp. 92 y 97. Rosa Krauze en su libro ya citado, p. 55, se refiere solamente a dos etapas y señala la misma fecha divisoria que Gaos. Patrick Romanell distingue tres: antiintelectualismo, pragmatismo y dualismo. *La formación de la mentalidad mexicana*, p. 83.

> una intuición esencialmente idéntica a las intuiciones estéticas y que sólo difiere de ellas por su objeto universal y no individual. [48]

Con este punto de partida Caso intentó una explicación del mundo, literalmente una "cosmovisión cristiana" que pudiera sostenerse sin contradecir las conclusiones filosóficas y científicas de la cultura de nuestro tiempo.

Caso decidió escribir aquel ensayo a raíz de un curso de tres meses dictado en la Universidad Popular Mexicana en el invierno de 1915. El contenido del curso fue la historia del cristianismo, según palabras de Caso:

> una forma de culto a los héroes y lo heroico, en la historia del hecho más importante de la evolución de la humanidad: el desarrollo de las ideas y los sentimientos cristianos, a través de los siglos. [49]

El tema del curso no parece haber sido elegido por capricho, mucho menos el del ensayo. Pero si este último pudiera explicarse en parte como consecuencia de una tradición nacional, familiar y de convicción íntima afirmada en contra de la influencia intelectual del positivismo, el tema del curso dictado ante un auditorio "popular" no puede comprenderse sin acudir además a una cierta idea del autor relativa a su función como intelectual frente a su circunstancia. Pero sobre este punto volveremos más adelante.

El doctor José Gaos ha insistido en que aquel opúsculo, que en su última edición es todo un libro, entraña realmente un sistema completo de filosofía que Caso no llegó a desarrollar en todo su detalle. [50] A pesar de que no deja claramente establecidas las relaciones entre los diversos puntos de vista de la existencia, a pesar de que muchos cabos quedan sueltos y de que el ensayo carece de cierta precisión formal y terminológica, la exposición presenta, en primer lugar: una concepción de la vida biológica como lucha, egoísmo y apetito de dominio, que se extiende además a vida humana y al ejercicio de la inteligencia, incluyendo a la ciencia que está puesta a su servicio. Ni aun el juego escapa a la ley de la economía porque es recuerdo de lucha, entrenamiento para la acción futura. Ello mismo limita la función de la ciencia de cuyo dominio

[48] Las palabras de Caso pertenecen a *Problemas filosóficos*, Editorial Porrúa, México, 1915, p. 225. Ramos las ha recordado en "La filosofía de Antonio Caso", en *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1946, p. 131.

[49] *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, Secretaría de Educación, México, 1943, p. 13.

[50] Véase "El sistema de Caso" en el libro de Gaos ya citado: *Filosofía mexicana de nuestros días*, p. 105.

Antonio Caso. 1883-1946 (Retrato de José Clemente Orozco.)

están ausentes la intuición de esencias, la contemplación estética, la religión y la moral. En esta concepción, está efectivamente el germen de una filosofía natural, de una teoría del conocimiento y hasta de una teoría de los objetos.

En segundo lugar, Caso estudia la existencia como desinterés, y muestra cómo el arte rompe la ley del menor esfuerzo. Dedica además dos capítulos al estudio del símbolo, la forma y los valores estéticos, que constituyen parte fundamental de la doctrina del autor desarrollada en otro libro: *Principios de estética*. Y finalmente, se trata de la existencia como caridad que, en realidad, invierte la fórmula económica de la vida e inicia la fundamentación de una moral en los conceptos de sacrificio y de amor. Todo lo cual culmina en un capítulo sobre la esperanza y otro sobre la fe —las otras dos virtudes teologales— que conducen a una metafísica espiritualista de carácter estrictamente religioso.

Caso proyecta esta preocupación religiosa y moral al campo político y social, y la presenta como una solución a los problemas de México y del mundo, porque considera, literalmente, que el problema social es una cuestión moral.[51] Semejante tarea constituye realmente el núcleo del pensamiento de Caso, la liga entre su preocupación metafísica y su preocupación sociológica: se puede descubrir en sus primeros escritos; se manifiesta en el curso de 1915 en la Universidad Popular, que debe entenderse como un llamado al cristianismo en plena Revolución Mexicana y Primera Guerra Mundial; se repite en el opúsculo de 1916 escrito a raíz del curso, aunque dirigido a un público diverso —la clase media culta de México— a quien hay que presentar al cristianismo sin contradecir las conclusiones filosóficas y científicas de nuestro tiempo; vuelve a presentarse en el volumen sobre México aparecido en 1924, en que se enfrenta claramente al Cristo Rey de la Iglesia Católica, el "Cristo Pueblo" del sacrificio y el amor al prójimo;[52] y se mantiene hasta los últimos libros en que se depura y gana preferencia la noción de persona.

Para Caso existen tres grados del ser: la cosa —el ser sin unidad—; el individuo —el ser dotado de vida que no puede dividirse—; y la persona —realidad espiritual que, como tal, se trasciende a sí

[51] Caso publicó en 1924 un pequeño volumen que él mismo fechó en diciembre de 1923, titulado *El problema de México y la ideología nacional*. Citamos la segunda edición de Libro-Mex., México, 1955, p. 66. En 1943 Caso reprodujo la mayor parte de los capítulos de este libro, añadiendo algunos otros, en un nuevo volumen titulado: *México (apuntamientos de cultura patria)*, editado por la Imprenta Universitaria, México.

[52] *El Problema de México y la ideología nacional*, p. 66 de la edición citada.

misma para participar del mundo de la cultura y realizarse como singular e insustituible en la sociedad humana.[53] La persona conoce a su prójimo por intuición analógica y éste es el fundamento de la sociedad, pero la realización íntegra de la persona no se logra sin un principio de solidaridad, de participación en una asociación moral. En esto se distingue el individualismo —actitud egoísta de quienes quieren *tener más*— del personalismo que proclama una sociedad basada en la justicia, en la solidaridad y en la unión moral de los hombres. El personalista quiere *ser más* y esto sólo es posible en la participación de una verdadera asociación moral para la cultura.[54] Por eso mismo, la realización de la persona es la única justificación de la sociedad y de la cultura.[55]

También se enfrenta Caso al socialismo, al que considera desde muchos puntos de vista, como verdadero. "Quien lo niega de plano no es hombre de su época."[56] Pero sin negarlo de plano, el filósofo se propone superar a la vez los puntos de vista del individualismo y del socialismo. Ambos representan actitudes egoístas, pues hay también un egoísmo de la sociedad que reclama para sí el derecho a subordinar incondicionalmente a sus miembros. La solución consiste en la vía ética y jurídica:

> Ni el individuo ni la comunidad; sino la sociedad basada en la justicia. Esto es, la *unión moral de los hombres*, respetuosa de los valores. La comunidad que tiraniza al hombre, olvida que los hombres somos 'personas', no 'unidades biológicas'; *centros espirituales de acción culta*. El individuo que se opone a la comunidad, como realidad absoluta, olvida que por encima de la individualidad, que se nutre de egoísmo, está la cultura humana, que es siempre síntesis de valores. Los valores no los elaboró el individuo ni la comunidad; sino que los reflejó la continuidad histórica de las generaciones y la solidaridad moral de las gentes. La cultura, es indisolublemente, tradición y solidaridad.[57]

No se trata, por tanto, de una reivindicación puramente irracional, tal fue el error del liberalismo clásico; ahora se parte de la idea de que el individuo y el Estado son dos elementos de la solidaridad humana.

[53] *La persona humana y el Estado totalitario*, edición de la Universidad Nacional, México, 1941, pp. 187-190.

[54] Obra citada, pp. 100 y 189.

[55] *El peligro del hombre*, Editorial Stylo, México, 1942, pp. 53-55. Este libro es propiamente una segunda parte de *La persona humana y el Estado totalitario*.

[56] *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 59.

[57] Obra citada, p. 192.

> La libertad de conciencia que niega los principios necesarios, es falsa, no es verdaderamente libertad, porque desacata las leyes de la razón. La libertad sólo puede entenderse racionalmente. [58]

Y lo mismo sucede con el principio de propiedad que en el liberalismo clásico es una noción inmoral y absurda. Caso reconoce que:

> la propiedad es uno de los puntuales de la sociedad humana, si se concibe como la prolongación, en lo material, del derecho de la personalidad a ser personal. Siempre y cuando se entienda con claridad que, habiendo varias personas, la limitación del derecho de propiedad es tan esencial como la propiedad misma; porque se limita la propiedad en virtud de la personalidad diversa de otro sujeto de derecho, que es también una persona. De modo que el fundamento del derecho de propiedad es idéntico, esencialmente, al fundamento de su limitación. [59]

Las citas anteriores son muestra suficiente de la manera en que Caso se enfrentó a los problemas sociales y políticos. Aunque se opuso en 1910 al maderismo, aunque más tarde sufrió privaciones a consecuencia de la lucha armada, y en algún momento hasta amenazas, el filósofo supo comprender muy pronto la significación del porfirismo y a la caída de Madero escribió páginas llenas de serenidad sobre *El conflicto interno de nuestra democracia*. En 1941 escribió condenando la dictadura de Huerta; y al año siguiente pidiendo un congreso para reformar la Constitución de la República. Es probable que después de 1917, fecha en que se promulgó la nueva constitución, la aproximación de Caso al movimiento revolucionario, haya sido definitiva. En 1921 sirvió al gobierno de Obregón como embajador extraordinario en América del sur y, si bien es verdad que sus conferencias en las universidades tuvieron un contenido estrictamente filosófico, sus entrevistas y discursos oficiales fueron para dar a conocer el sentido ético y humanista de la Revolución Mexicana y buscar la solidaridad con su gobierno. [60] Pero Caso escribe y publica su interpretación de la historia de México hasta 1924 en *El problema de México y la ideología nacio-*

[58] Obra citada, p. 141.

[59] Obra citada, p. 142.

[60] J. Hernández Luna en su libro *Antonio Caso embajador extraordinario de México*, cita varias entrevistas en diarios de Montevideo y Buenos Aires en que Caso presenta la historia contemporánea de México como un paso de "la existencia como economía" (el porfiriato), a "la existencia como desinterés" (el maderismo) y, por fin a "la existencia como caridad" (la revolución social de México).

nal.[61] El autor presenta, en este pequeño libro, las épocas de la historia del país a través de sus hombres representativos, explica la destrucción del positivismo por la revolución de 1910 iniciada con el escepticismo de Justo Sierra, se pregunta finalmente por la nueva ideología constructora, y responde proponiendo la religiosidad cristiana como fórmula de solidaridad. Porque considera que el problema más urgente es lograr "la conciencia de la colectividad mexicana", organizar "la conciencia nacional".[62] La referencia histórica que permite al maestro asumir la *tradición liberal* de México e insertarla en una trayectoria nacional, más la exigencia de solidaridad, nacida de la idea de la *caridad cristiana*, condensan, como en una fórmula, la filosofía de Antonio Caso.

Como ningún otro intelectual de su generación, Caso supo traducir en pensamientos claros, los ideales de la clase media mexicana y su obra es un testimonio de la evolución de estos ideales a partir de 1910, de su esfuerzo por liberarse de filosofías aprendidas por mera imitación, de su búsqueda de las propias raíces, de su rechazo de las utopías, de sus transacciones con la realidad. La aparente contradicción de los dos términos de su filosofía —liberalismo y caridad—, no es sino la expresión, en el plano ético-filosófico, del compromiso entre el pasado liberal de México y las pretensiones de los campesinos y los obreros que lucharon en la Revolución. De la misma manera, la médula del programa de la Revolución Mexicana logró su expresión jurídica en la Constitución de 1917, que mantiene al lado del liberalismo ético y político, el intervencionismo en materia económica y social, que convierte al Estado en protector de las clases económicamente débiles.

La búsqueda de unidad y de paz, como integración de una conciencia nacional —independiente de intereses individuales y de grupo— se basa no solamente en la adhesión a ideas políticas y sociales, que Caso considera racionalmente fundadas en principios filosóficos y leyes sociológicas, sino también en una realidad nacional, en condiciones geográficas, históricas y políticas. Estos fundamentos permiten eliminar la imitación de las experiencias ajenas y descubrir el destino propio en sus verdaderos orígenes.

Algunas de las grandes polémicas que Caso sostuvo, en los periódicos, en los libros y en la cátedra, se explican a la luz de estas ideas defendidas a partir de 1924, que hemos expuesto brevemente.

[61] Un antecedente de este estudio es el ensayo "Catolicismo, Jacobinismo y Positivismo" incluido en los *Discursos a la nación mexicana*, Librería Porrúa, México, 1922.

[62] *El problema de México y la ideología nacional*, pp. 80 y 82 de la edición citada.

Contra las utopías hispanoamericanas Caso reclama la imperiosa urgencia de las cosas más próximas y advierte que la patria es primero que la raza puesto que es una realidad, en tanto que la raza es un ideal como la humanidad.[63] En defensa de la autonomía de la Universidad y de la libertad de cátedra, Caso realiza muy célebres campañas de publicista fundado en el valor espiritual de la persona. En contra del catolicismo y del marxismo Caso polemiza poniendo de su parte a la historia y a la razón, contra lo que él considera como actitudes místicas.[64] De su polémica con el marxismo quedaron dos libros y multitud de artículos en que Caso acumuló argumentos filosóficos sumamente cuestionbles dado su parcial conocimiento de la filosofía discutida —por lo demás, no inferior al de sus contrincantes—, pero sobre todo, hizo valer desde 1924 el argumento de autenticidad nacional, presentando al marxismo mexicano como un episodio más de la imitación de las ideologías políticas de Europa, no como una doctrina surgida de las entrañas de la patria.[65]

Con esa amplia tarea de maestro, escritor y polemista, Caso difundió y mantuvo la vigencia de esos ideales de la clase media mexicana durante un largo periodo del cual es él el representante intelectual más señalado. Y esto es, según Samuel Ramos, lo que importa:

> Lo que importa, sobre todo, es que la filosofía de Caso ha hecho historia en México. Ahora bien, el criterio para enjuiciar la significación histórica de una filosofía entre nosotros, no es la estricta originalidad de las ideas, sino su fuerza y su eficacia para operar en el curso de la vida intelectual del país, impulsando su marcha y abriéndole nuevos caminos.[66]

[63] "La patria mexicana y la raza hispanoamericana" en el *Excelsior*, 19 de abril de 1924. Citado por L. Zea en "Caso y la Mexicanidad", p. 97 del *Homenaje a Antonio Caso*, Centro de Estudios filosóficos, Editorial Stylo, México, 1947.

[64] El catolicismo es el pasado —escribe Caso en *Excelsior* el 30 de agosto de 1924—; el socialismo, acaso, el futuro. México el presente. ¡Que no deje de serlo nunca!" Más adelante añade lo siguiente sobre la misión de la Revolución Mexicana: "desbaratar a los caciques, primero, y oponer la realidad psicológica y moral de la raza mexicana, como un emblema de victoria, en la encrucijada de los tiempos, donde se asesten golpes de muerte a los dos misticismos". Citado por J. Hernández Luna en la p. 81 de *Antonio Caso embajador extraordinario de México*.

[65] *El problema de México y la ideología nacional*, p. 29. Los dos libros que se refieren al marxismo son: *Nuevos discursos a la nación mexicana*, Librería Robredo, México, 1934; y *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, Ediciones Alba, México, 1936.

[66] "Discurso" de toma de posesión como miembro del Colegio Nacional, *Memoria de El Colegio Nacional*, t. VII, núm. 7 de 1952, p. 229.

SAMUEL RAMOS

> En estas ideas (las de Antonio Caso) podemos encontrar, los que ahora tratamos de continuar la obra de la filosofía mexicana, la justificación para nuestros propios trabajos. Más todavía, en el conjunto de la filosofía de Caso, están trazadas las rutas que estamos recorriendo en nuestras reflexiones. [67]
>
> SAMUEL RAMOS

Samuel Ramos nació en Zitácuaro el 8 de junio de 1897. Después pasó a Morelia donde hizo estudios en el Colegio Nacional de San Nicolás de Hidalgo, allí conoció la filosofía en contacto con un modesto médico positivista, don José Torres. Pasó más tarde a la ciudad de México donde inició estudios de medicina que pronto abandonó para entregarse a los de filosofía bajo la dirección de Antonio Caso. En 1920 Vasconcelos lo llevó a colaborar en la Secretaría de Educación y, desde esa fecha, no se desligó de las tareas educativas, en la administración o en la cátedra, hasta su muerte en 1959. [68]

Las enseñanzas de Caso y la cercanía de Vasconcelos fueron una experiencia decisiva en los años de juventud de Ramos, según dejó escrito él mismo en las páginas de su primer libro. [69] Pero ya ese primer libro revela algunas lecturas —principalmente Ortega y Gasset y la filosofía alemana traducida por la *Revista de Occidente*— que lo llevaron a alejarse de sus maestros.

[67] "Discurso" de toma de posesión como miembro del Colegio Nacional, *Memoria de El Colegio Nacional*, t. VII, núm. 7 de 1952, p. 229.

[68] En la Secretaría de Educación, Ramos fue jefe de Extensión Universitaria, oficial mayor y jefe de Cooperación Intelectual. En la Universidad de México, Ramos enseñó en la Nacional Preparatoria y en la Facultad de Filosofía y Letras. Más tarde fue director de la propia Facultad y coordinador de Humanidades. Desde 1952 fue miembro del Colegio Nacional. Mayor información en el libro de Juan Hernández Luna: *Samuel Ramos (su filosofar sobre lo mexicano)*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1956.

[69] *Hipótesis*, México, 1928. Ediciones Ulises. En el ensayo titulado "El irracionalismo" Ramos relata su "vuelta a la razón" y descubre los resortes ocultos de una doctrina "que se ofrece como un método constructivo y renovador cuando asoma en los subterráneos una pasión destructora y regresiva", p. 112.

En el ensayo "Mi experiencia pragmatista" explica su "evación del pragmatismo", su primer entusiasmo y posterior alejamiento de Antonio Caso, pp. 115 y ss.

Después de 1925, empieza a actuar en México una generación intelectual —de los nacidos en torno a 1900—, que ha seguido de cerca a Vasconcelos en la Secretaría de Educación y a Caso en la cátedra, pero manifiesta una distinta sensibilidad. Pasada la etapa violenta de la Revolución, primero bajo la protección de Vasconcelos y luego por propia cuenta, un grupo de jóvenes decididamente consagrado a las letras, buen conocedor de las corrientes europeas y con un gran sentido de universalidad, se entrega al ejercicio de su arte. Primero editan *La Falange* (1922-1923), después *Ulises* (1927-1928), y más tarde *Contemporáneos* (1928-1931) su revista más importante que acabó por darle nombre al grupo.[70] Aunque más recatados y discretos que los maestros del Ateneo, empezaron bastante pronto a mostrar sus diferencias. Samuel Ramos fue el primero en señalar la independencia del grupo en un ensayo sobre Caso, que es un ajuste de cuentas con su maestro, no demasiado justiciero, al que éste respondió con un escrito de no mejor fortuna.[71]

Poco tiempo después Ramos se separó del grupo, confundido en un movimiento mayor y más heterogéneo en que escritores de diferentes generaciones y especialidades intelectuales se dieron a la tarea de estudiar la realidad mexicana desde todos los ángulos. La Revolución había dejado a flor de tierra una realidad que los maestros del Ateneo no conocieron al comienzo de su carrera. En cambio, las generaciones posteriores habían de tenerla como punto de partida. Ya sabemos hasta qué grado Vasconcelos y Caso no eran ajenos a este movimiento, pero Ramos supo ver con claridad las cosas, tomar en serio la afirmación de Caso de que el problema de México era un problema moral y de que era urgente lograr la integración de una conciencia nacional, partiendo del conocimiento de la realidad inmediata. Para esto trajo en su auxilio el historicismo y el perspectivismo de Ortega.

> Entretanto la filosofía parecía no caber dentro de ese cuadro ideal del nacionalismo porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones

[70] El grupo —uno de los más distinguidos de nuestra historia literaria— era realmente homogéneo, estaba integrado en su mayoría por artistas y escritores dedicados a la creación literaria. Pero escribieron ensayo filosófico y social: Jaime Torres Bodet, Jorge Cuesta y, desde luego, los que se consagraron más tarde a la filosofía, José Romano Muñoz, Adolfo Menéndez Samará y Samuel Ramos.

[71] El ensayo se publicó en la revista *Ulises* y después en el volumen *Hipótesis*, antes citado, pp. 87-99. Antonio Caso respondió con un folleto titulado *Ramos y yo, (un ensayo de valoración personal)*. Ed. Cultura, México, 1927.

concretas del espacio y el tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en el *Tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional.[72]

Habían pasado los momentos culminantes de la labor de los pensadores del Ateneo, los años de mayor entusiasmo y de colaboración de los intelectuales con los gobiernos revolucionarios, y el fracaso de la aventura política de Vasconcelos dejó por todas partes escepticismo y amargura. Pero además, la década de los años treinta coincide con el periodo de mayor radicalidad de la Revolución, bajo la sombra de los caudillos se cumple un movimiento de reestructuración social cuyo significado no se veía entonces con claridad. Esto ocasiona la decepción de algunos de los más prominentes iniciadores del movimiento revolucionario y acarrea las peores críticas de los espectadores extranjeros, con lo que se hace más turbio el clima de inseguridad y de depresión que vive la clase media del país. En tales condiciones, Ramos escribe un libro que se publica en 1934: *El perfil del hombre y la cultura en México*.

El contenido de este pequeño volumen es muy complejo. Se presenta como "un ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura" y, en su primera parte, recoge una serie de hechos históricos y sociales que le sirven de base para señalar algunos rasgos notables del estilo de vida del mexicano y algunas características de su historia que concluyen con unas notas para la filosofía de la historia de México. La parte central del libro es un estudio psicológico del hombre de México. Aplicando las teorías de Adler, Ramos descubre el complejo de inferioridad en el mexicano y se vale sistemáticamente de esta idea para explicar su carácter, lo mismo en el mundo privado que en el examen de algunos de los grandes movimientos colectivos.[73] La investigación concluye insinuando que este sentimiento de inferioridad tiene un origen histórico que debe buscarse en la conquista y colonización, aunque no se manifiesta sino a partir de la Independencia, cuando el país tiene que buscar por sí solo una fisonomía nacional propia.[74]

[72] Ramos: *Historia de la filosofía en México*, Imprenta Universitaria. 1943, p. 149.

[73] *El perfil del hombre y la cultura en México*, tercera edición Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951, pp. 51-53.

[74] Obra citada, p. 15.

Samuel Ramos. 1897-1959. (Retrato de Juan O'Gorman.)

Además de aquel sentimiento que sirve a Ramos para explicar sistemáticamente el carácter mexicano, su descripción descubre otros rasgos igualmente negativos. La justificación de estos resultados no debe buscarse exclusivamente en los métodos empleados que, por sí mismos, contribuyen a desvalorizar los contenidos espirituales de los hechos psicológicos en estudio, sino en aquella situación de inseguridad y depresión, sufrida por grandes capas de la población en esos años, a que se ha hecho alusión más arriba. Pero lo que más interesa es la parte final del volumen en que Ramos traza el perfil de la cultura mexicana sin atenerse a métodos establecidos, sino manejando una serie de conceptos nuevos, sugeridos por la complejidad misma de la cultura estudiada.

El volumen termina con unas notas sobre cómo conviene orientar nuestra educación y nuestro pensamiento, que están en relación con otros escritos del autor. Ramos publicó en 1939 una serie de artículos contra la orientación socialista de la educación, que acababa de poner en vigor en México una reforma constitucional. El argumento principal consiste en afirmar que el sistema de educación que debe regir en un país no puede ser impuesto, porque el pueblo no es una materia dócil a cualquier forma de cultura, sino que sólo es receptivo para aquella forma de cultura que responda a las exigencias peculiares de su carácter, de su personalidad.[75] La base de toda reforma educativa debía ser el estudio de la cultura y el hombre de México —tal como la presenta el libro a que hemos hecho referencia—, pero sobre esta base, la educación debe corregir vicios y desarrollar virtudes de acuerdo con una orientación ideal que debe establecer una nueva antropología filosófica.[76] Al buscar esta orientación ideal, este sentido integral del hombre, Ramos se encuentra con las contradicciones surgidas de la tradición occidental: el sentido espiritual de la vida frente al materialismo contemporáneo. Y

[75] Los artículos fueron reunidos más tarde en un libro: *Veinte años de educación en México*, Imprenta Universitaria, México, 1941. El argumento en las pp. 10-11.

[76] En la obra citada, pp. 80-81, se dice: La verdadera reforma educativa, la que llegue hasta el fondo de los problemas de la cultura nacional, está por hacer. Sería aquella reforma que partiendo de un conocimiento profundo del espíritu mexicano, tratara de corregir sus vicios y desarrollar sus virtudes, tendiendo a la creación de un tipo humano superior al existente; el sistema de educación buscado sería el que hiciera rendir a la raza mexicana sus mejores frutos. Tal educación no podría ser puramente espiritual, pero tampoco exclusivamente material; ni sólo orientada en el sentido de la técnica, ni sólo en el de la cultura del espíritu. Más bien se orientaría a formar hombres en el sentido integral de la palabra. Ha llegado el momento de superar los puntos de vista parciales y fundirlos en una síntesis totalizadora.

en busca de una "síntesis totalizadora" escribe *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica.*[77]

Ramos concluye que "el hombre no es ni exclusivamente un ser material, ni tampoco un espíritu puro". El espíritu es conciencia, dirección hacia un fin de valor, pero sin fuerza propia de realización; en cambio, las capas inferiores del hombre son la fuerza que el espíritu puede sublimar: toda obra espiritual efectiva es el fruto de la cooperación de estos elementos opuestos cuya unidad de acción constituye propiamente la vida humana. Según Ramos, esta afirmación de la existencia del espíritu no equivale a restablecer el "espiritualismo" tradicional, porque reconoce por otro lado el valor de la vitalidad como materia prima y como fuerza.[78] En el plano social esta doctrina devuelve al hombre su posición central y lo planta como potencia creadora dotada de libertad en medio de las condiciones materiales. En cuanto a la analogía que Ramos reconoce efectivamente

> entre la cultura y las condiciones materiales ('estructura' y 'superestructura' del marxismo) de un determinado momento histórico, debe explicarse sencillamente porque un mismo espíritu es el que ha creado a ambas.[79]

Pero además del "programa de antropología filosófica", Ramos trata en el libro del concepto de la filosofía, de la teoría de los objetos, de la objetividad de los valores, de la libertad y de la persona humana, todo lo cual constituye "un resumen de las convicciones filosóficas del autor" con el propósito de tomar partido en el debate filosófico que tiene lugar en el mundo contemporáneo.[80]

[77] Publicado en 1940 por La Casa de España en México. La relación de este libro con *Veinte años de educación en México y El perfil del hombre y la cultura en México* es bastante clara. Además de que Ramos la ha expuesto expresamente en el prólogo a la tercera edición de este último libro (p. 17, edición citada). La relación con la *Historia de la filosofía en México*, publicada en 1943, salta a la vista.

Antes de 1934 Ramos había publicado *El caso Strawinsky* (1929); en 1935 publicó un estudio sobre *Diego Rivera*; y en 1938 *Más allá de la moral de Kant*. Después de sus publicaciones en torno a 1940 solamente apareció un libro suyo: *Filosofía de la vida artística*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1950, en que reúne las lecciones de estética de sus cursos universitarios con una amplísima experiencia de lector y espectador de cuestiones artísticas. Pero siempre volvió sobre sus temas: en varios artículos se ocupó de la cultura y el hombre de México y al morir tenía en proyecto una nueva versión de su *Historia de la filosofía en México* y una edición actualizada de *Hacia un nuevo humanismo*.

[78] *Hacia un nuevo humanismo*, pp. 150-153.

[79] Obra citada, p. 147.

[80] Obra citada, p. 32.

Efectivamente, Ramos reúne temas de la filosofía contemporánea —Bergson, Ortega, Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger— y con esto enlaza la preocupación nacionalista con el movimiento filosófico internacional.

Los libros a que hemos hecho referencia —haciendo a un lado los ensayos juveniles— constituyen el núcleo de la producción intelectual de Ramos y muestran suficientemente el contenido de su pensamiento que prolonga el movimiento iniciado por los maestros del Ateneo de la Juventud, siguiendo su línea liberal, espiritualista y humanista que se inició como reacción al positivismo. Acentuando y ahondando temas que Caso dejó solamente programados, lleva la convicción de salvar a los mexicanos por la educación y el interés por la cultura propia hasta la elaboración de una filosofía nacional. Aprovechando el pensamiento europeo más actual y obedeciendo a las nuevas condiciones creadas al triunfo de la Revolución Mexicana, Ramos se propuso "fundar sobre datos positivos los ideales de la futura vida mexicana";[81] y en esto dio un paso más allá de sus maestros que habían partido de mitos o de principios metafísicos y religiosos. Con su empresa, Ramos contribuyó a hacer conscientes las aspiraciones de muchos mexicanos, entre ellos de quienes habían de tener los puestos directivos del país después de 1940, precisamente cuando las reformas llevadas a cabo en la década anterior empezaban a mostrar sus resultados.

NOTA FINAL

Estos apuntes sobre los filósofos mexicanos del siglo XX, son apenas un reducido esquema en que se trata de destacar, al lado de las cumbres más notorias, una cierta línea de unidad que analiza todo el pensamiento mexicano de la primera mitad del siglo. Para establecer esta línea se ha buscado la relación de cada uno de los autores con la Revolución Mexicana, el acontecimiento más relevante de la vida contemporánea de México, aun a riesgo de dejar fuera de atención porciones más o menos considerables de su producción intelectual y, sobre todo, de reducir a meras alusiones las influencias recibidas de la filosofía extranjera.

Además de las obvias limitaciones de espacio, que obligan a una exposición brevísima, el esquema adolece de otras todavía más esenciales: se trata solamente de un fragmento de historia que arranca del estudio de la generación del Ateneo de la Juventud y se detiene antes de tocar a los autores que aún viven. Esto quiere decir que

[81] *Historia de la filosofía en México*, p. 153.

prescinde de todos los discípulos de Antonio Caso —salvo de Samuel Ramos— que en su mayoría empezaron a publicar después de 1940, que prescinde también de los pensadores españoles que se establecieron en México después de 1938 y se han incorporado definitivamente a su vida académica, y de las últimas promociones intelectuales, discípulos a su vez de aquellos dos grupos de maestros. Al dejar de lado lo más actual del pensamiento mexicano, se hacen más oscuras las líneas de unidad que vienen del pasado y convergen en las tareas del día. Además, la imposibilidad de hacer todas las referencias necesarias a otras actividades culturales, la necesidad de dejar fuera autores secundarios y escritores no ocupados en sentido estricto de cuestiones filosóficas, deja el cuadro incompleto y se corre el riesgo de hacer aparecer como originales o arbitrarias, ideas cuya existencia sería explicable a la luz de algunos antecedentes.

Sin embargo, los tres filósofos estudiados bastan para mostrar dos momentos del pensamiento mexicano de este siglo, que abarcan la actuación de dos generaciones. La del Ateneo de la Juventud, cuya tarea culmina hacia el año de 1925; después de esos años, Vasconcelos desarrolla y repite con variaciones menores las ideas expuestas en sus primeras obras y escribe sus libros históricos y autobiográficos; Caso permanece abierto a las novedades intelectuales y rehace varias veces sus libros fundamentales, pero sin cambiar el núcleo esencial de su pensamiento. Y la generación de *Contemporáneos*, representada por Samuel Ramos, cuya labor culmina alrededor del año de 1940. A partir de esta fecha, la filosofía en México se caracterizará precisamente por una tal diversidad de corrientes y movimientos, por tal riqueza de temas, que ya no será posible reducirla en un corto espacio a líneas tan simples, aunque mantendrá la línea de reflexión sobre el mexicano y su cultura.

Pero el breve lapso estudiado muestra los esfuerzos del pensamiento por adecuarse a una realidad cambiante y en esto reside su mayor excelencia. La realidad ha permitido, sin embargo, mantener una tendencia perdurable que culmina en un *nuevo humanismo*, que se presenta a sí mismo como un adecuado reflejo de las aspiraciones de la Revolución Mexicana. El estudio del hombre de México y los esfuerzos educativos por corregir sus vicios de carácter, manifiestan la decisión clara de ir definiendo un tipo de hombre más humano y más digno de aquel que fue posible realizar bajo el porfirismo. Pero sobre todo, un tipo de hombre que no es una entidad fija sino una realidad modificable y llena de posibilidades que constituyen una responsabilidad común.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Ahumada, Herminio. *José Vasconcelos*, Botas, México, 1937.
Alba, Víctor. *Las ideas sociales contemporáneas en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.
Basave Fernández del Valle, Agustín. *La filosofía de José Vasconcelos*, Cultura Hispánica, Madrid, 1958.
Bravo Ugarte, José. "Historia y odisea vasconcelista", *Historia mexicana*, vol. x, núm. 4, abril-junio, 1961.
Castro Leal, Antonio. "Prólogo" a *Páginas escogidas* de José Vasconcelos, Botas, México, 1940.
Fernández Macgregor, Genaro. "Prólogo" a *Vasconcelos*, Secretaría de Educación, México, 1942.
Fernández, Justino. "El pensamiento estético de Samuel Ramos", *Diánoia*, México, 1960.
Gaos, José. *Filosofía mexicana de nuestros días*, Imprenta Universitaria, México, 1954.
————. *Pensamiento de la lengua española*, Stylo, México, 1945.
Guy, Alain. "Samuel Ramos y el humanismo filosófico de México", *Diánoia*, México, 1960.
González Navarro, Moisés. "La ideología de la Revolución Mexicana", *Historia mexicana*, vol. x, núm. 4.
Henríquez Ureña, Pedro. *Obra crítica*, edición de E. S. Speratti Piñero, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.
Hernández Luna, Juan. *Antonio Caso, embajador extraordinario de México*, SALM, México, 1963.
————. "Los precursores intelectuales de la Revolución Mexicana", *Filosofía y Letras*, núms. 57-59, UNAM, 1955.
————. "La filosofía contemporánea en México", *Filosofía y Letras*, núm. 27, UNAM, 1947.
————. *Samuel Ramos, su filosofar sobre lo mexicano*, UNAM, 1956.
Krauze de Kolteniuk, Rosa. *La filosofía de Antonio Caso*, UNAM, México, 1961.
Reyes, Alfonso. *Pasado inmediato y otros ensayos*, El Colegio de México, 1941.
Romanell, Patrick. *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México*, El Colegio de México, 1954.
————. "Ortega en México: Tributo a Samuel Ramos", *Diánoia*, 1960.
Sánchez Villaseñor, José. *El sistema filosófico de Vasconcelos*, Polis, México, 1939.
Uranga, Emilio. "El pensamiento filosófico", *México, 50 años de revolución*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.
Villegas, Abelardo. *La filosofía de lo mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

Zea, Leopoldo. "Vasconcelos y Ramos en la Filosofía mexicana", *Diánoia*, 1960.
Homenaje a Caso, Centro de Estudios Filosóficos, Stylo, 1947.

Contenido:
Gaos, José: "Las mocedades de Caso."
García Máynez, Eduardo: "Antonio Caso, pensador y moralista."
Robles, Oswaldo: "Antonio Caso y el heroísmo filosófico."
Patrick, Romanell: "Don Antonio Caso y las ideas contemporáneas en México."
Zea, Leopoldo: "Antonio Caso y la mexicanidad."
Moreno, Rafael: "Caso, su concepto de la filosofía."
Hernández Luna, Juan: "Las polémicas filosóficas de Antonio Caso."
Gaos, José: "La biblioteca de Caso."
Brightam, Sheffield: "Antonio Caso visto desde la Universidad de Boston."
García Bacca, David: "La filosofía de las ciencias según Antonio Caso."
Uranga, Emilio: "Antonio Caso y Emile Meyerson."
Ramos, Samuel: "La estética de Antonio Caso."
Terán, Juan Manuel: "La filosofía de la historia en Antonio Caso."
Recaséns Siches, Luis: "La filosofía social de Antonio Caso."

Conferencias del Ateneo de la Juventud, segunda edición preparada por Juan Hernández Luna, UNAM, 1962.

OBRAS DE JOSÉ VASCONCELOS

Obras completas, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1957-61 (4 vols.).
La flama, Editora Continental, cuarta edición, México, 1960.
Qué es la Revolución, Botas, México, 1937.
Hernán Cortés: creador de la nacionalidad, Xóchitl, México, 1941.
Qué es el comunismo, Botas, México, 1936.

OBRAS DE ANTONIO CASO

Filósofos y doctrinas morales, Porrúa, México, 1915.
Historia y antología del pensamiento filosófico, Secretaría de Educación Pública y Librería Franco-Americana, México, 1926.
El acto ideatorio y la filosofía de Husserl, Porrúa, México, 1936.
Meyerson y la física moderna, La Casa de España en México, 1939.
Positivismo, neopositivismo y fenomenología, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1941.
Filósofos y moralistas franceses, Stylo, México, 1943.
Evocación de Aristóteles, Biblioteca Enciclopédica Popular, México. 1946.

Nuevos discursos a la nación mexicana, Robredo, 1934.
Sociología, Polis, 1939.
La filosofía de la cultura y el materialismo histórico, Alba, México, 1936.
La persona humana y el Estado totalitario, UNAM, México, 1941.
El peligro del hombre, Stylo, México, 1942.
México (apuntamientos de cultura patria), Imprenta Universitaria, 1943.
Los problemas filosóficos, Porrúa, México, 1915.
Principios de estética, segunda edición, Porrúa, México, 1944.
El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores, Botas, México 1933.
La existencia como economía, como desinterés y como caridad, Secretaría de Educación Pública, México, 1943.
Doctrinas e ideas, Botas, México, 1924.
Discursos heterogéneos, Herrero, México, 1925.
Ramos y yo, Cultura, México, 1927.
El problema de México y la ideología nacional, Libro-Mex, segunda edición, México, 1955.

OBRAS DE SAMUEL RAMOS

Hipótesis, Ulises, 1958.
Historia de la filosofía en México, Imprenta Universitaria, México, 1943.
El perfil del hombre y la cultura en México, Espasa-Calpe (3ª edición), Buenos Aires, 1951.
Veinte años de educación en México, Imprenta Universitaria, México, 1941.
El caso Strawinsky, Contemporáneos, México, 1959.
Diego Rivera, UNAM (2ª edición), México, 1938.
Más allá de la moral de Kant, Cuadernos de México Nuevo, 1938.
Filosofía de la vida artística, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950.
Hacia un nuevo humanismo, La Casa de España en México, 1940.

LOS FILÓSOFOS ESPAÑOLES "TRANSTERRADOS"

por *Ramón Xirau*

Acuñada por José Gaos, la palabra "transterrados" es, al mismo tiempo útil y algo imprecisa. Designa, en efecto, a aquellos filósofos y pensadores españoles que llegaron a México como consecuencia de la derrota de la República. La palabra sugiere, además, un hecho preciso: los españoles encontraban en México una continuidad lingüística y en buena parte cultural que les permitía proseguir y ampliar una obra iniciada en España. Por otra parte, la palabra "transterrados" se aplica mal a quienes como García Bacca, María Zambrano, Roura Parella, residieron poco tiempo en México; además es difícil precisar hasta qué punto designa bien las actitudes subjetivas de cada pensador en particular: ¿cuántos se sintieron verdaderamente "transplantados"?; ¿en cuántos predominó la nostalgia? Dos preguntas que no pueden contestarse porque remiten precisamente a aquello que no podemos analizar a fondo: las actitudes personales e íntimas. Dos preguntas, sin embargo, que permiten limitar el número de filósofos o pensadores que llegaron a tierras mexicanas.[1] No me ocuparé en detalle de aquellos que vivieron en México durante periodos más o menos breves (no me ocuparé así de los tres que acabo de citar ni de aquellos, importantes sin duda, que no acaban de entrar claramente en el campo de la filosofía: Recaséns Siches, Roura Parella, Medina Echavarría). Quedarán también fuera de este texto aquellos pensadores que, nacidos después de 1924, se formaron ya totalmente en México. Quedan así, en orden cronológico, aquellos que vivieron y murieron en México y, principalmente, Joaquín Xirau, José Gaos, José María Gallegos Rocafull, Eugenio Imaz, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez.[2]

[1] No creo que pueda distinguirse radicalmente, como tendía a hacerlo Gaos, entre pensadores y filósofos (sistemáticos). De hecho existen filósofos españoles sistemáticos (Lull, Suárez o el mismo Gaos) y de hecho existen filósofos no sistemáticos en otras regiones y otras geografías: Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, etcétera.

[2] Es de justicia mínima recordar que María Zambrano (1907) fue profe-

Antes de referirme a ellos es necesario, en primer lugar, señalar diferencias generacionales, diferencias de "escuelas". Empiezo, así, por desbrozar el camino.

Escuelas. Generaciones

Escuela de Madrid, Escuela de Barcelona: me parece que la distinción es muchas veces arbitraria. Lo es, por lo menos, en parte. Veamos qué suele entenderse por "escuelas de Madrid". Sospecho que la expresión se refiere a los discípulos de Ortega y Gasset —García Morente, prácticamente de la generación de Ortega, Xavier Zubiri, José Gaos, María Zambrano—. No es clara la similitud de pensamiento entre estos filósofos; por lo demás excluye a filósofos de lengua castellana (Zaragüeta o Imaz entre otros) formados en Madrid y no tiene en cuenta que los pensadores catalanes estuvieron muchas veces ligados a Ortega aunque no estuvieran siempre de acuerdo con él (tal es el caso de Joaquín Xirau o de Recaséns). Pero lo que es decisivo es que existió en Madrid otra escuela filosófica, anterior a Ortega y Gasset y de grandísima importancia: la que se reunió en torno a la Institución Libre de Enseñanza (Francisco Giner de los Ríos, Manuel Bartolomé Cossío) gracias a cuya obra cambió de raíz el sentido de la educación en España.

¿Escuela de Barcelona? Ciertamente existió en el pensamiento catalán una clara orientación empirista (o realista) que puede encontrarse en el mismo Balmes, en Martí de Eixala en Llorenc i Barba cuyo más destacado discípulo —Jaime Serra Hunter, 1878-1943— tuvo tiempo de publicar en México un libro: *Filosofía y vida*. Pero limitar a los filósofos de Barcelona al realismo o al empirismo es una falacia: no fue empirista ni realista Eugenio d'Ors como no lo fueron o son Joaquín Xirau o Eduardo Nicol.

Ni Barcelona ni Madrid son compartimientos estanco: son vasos comunicantes. Si Ortega influye en Barcelona no es menos claro que Balmes o Eugenio d'Ors influyen en Madrid. Además, las influencias e interinfluencias se extienden a Hispanoamérica: Una-

sora en Morelia y ha publicado toda su obra importante en México. No es menos justo recordar que García Bacca (1902) dejó en sus años mexicanos (1943-1947) una clara huella y que también publicó aquí algunas de sus obras importantes. No quisiera dejar de recordar a Juan Larrea (ahora en Mendoza, Argentina), que tanto tuvo que ver con la fundación y el desarrollo de la revista *Cuadernos americanos* y que construyó una suerte de utopía llena de vida e imaginación acerca del destino americano de la cultura.

muno y Ortega estaban presentes en el pensamiento hispanoamericano. No lo estaba menos Rodó en el pensamiento de Unamuno.[3]

¿Cuáles fueron las generaciones de pensadores españoles que llegaron a México? No sin alguna arbitrariedad podrían reducirse a tres: a la primera generación pertenecen cuatro pensadores cuya obra, con la excepción de Rubén Landa, se realizó casi por completo en España: el ya citado Jaume Serra Hunter, Joaquín Álvarez Pastor, Rubén Landa y Fernando de los Ríos. A la segunda generación pertenecen Joaquín Xirau (1895-1946), Luis Abad Carretero (1895), Wenceslao Roces (1897), José Gaos (1900-1969), Eugenio Imaz (1900), García Bacca (1902). A una generación más reciente Eduardo Nicol (1907) y Adolfo Sánchez Vázquez (1915) quien terminó sus estudios universitarios en México.

Tales los datos escuetos. Tratemos ahora de precisar el bagaje intelectual de los filósofos españoles llegados a México. Señalemos, primero, algunos puntos comunes y, ante todo, el deseo manifestado en la obra de todos ellos —obra oral y obra escrita— por modificar la cultura española y por renovar a España (este deseo tiene sobre todo su origen en la Institución Libre de Enseñanza pero no deja de relacionarse con el 98 y con el mismo Ortega). Modernizar a España, colocarla por decirlo con Ortega, a la altura de los tiempos. No es así sorprendente que casi todos los maestros españoles hubieran sido y siguieran siendo educadores preocupados ahora no sólo por España sino por México y, en conjunto, el mundo de habla española—. Por su trabajo desarrollado en España y proseguido en México merecen en este sentido especial mención Joaquín Xirau, José Gaos, Rubén Landa, Gallegos Rocafull. Dos de ellos, por lo menos, habían ocupado en España cargos decisivos para reformar la educación: Gaos, profesor y un año rector de la Universidad de Madrid, Joaquín Xirau, decano de Filosofía de la Universidad de Barcelona y consejero de Cultura de Barcelona.

[3] Serra Hunter había publicado, entre otros, dos libros importantes: *Filosofía y cultura* (1930-1932), *Spinoza* (1933); Fernando de los Ríos pertenecía a la Institución Libre de Enseñanza. Álvarez Pastor fue profesor en la Escuela Nacional Preparatoria. De él dice José Luis Abellán: "...es autor de una *Ética* 'tan importante como desgraciada' al decir de Gaos, pues a pesar de su valor ha permanecido inédita (*Filosofía española en América (1936-1966)*, Guadarrama, Madrid, 1966). Rubén Landa se distingue de los miembros de esta generación por haber vivido casi permanentemente en México, por haber dirigido el Instituto Luis Vives fundado —como la Academia Hispanoamericana y el Colegio Madrid— por españoles exiliados y por haber escrito una excelente monografía sobre Vasco de Quiroga. El libro de Abellán que acabo de citar es excelente; no son menos excelentes los 5 volúmenes de los 6 proyectados que, bajo la dirección de Abellán, han escrito diversos especialistas; se trata de *El exilio español del 1939*, Taurus, Madrid.

Segundo factor importante: el profundo conocimiento de los clásicos y de las lenguas clásicas por parte de casi todos y el conocimiento específico de filósofos en cada caso particular (Platón, San Agustín, Descartes, Leibniz en el caso de Joaquín Xirau; Aristóteles, Kant, Hegel, en el caso de Gaos; la filosofía griega y medieval en el caso de García Bacca, por sólo citar a tres pensadores de primera línea).[4]

En cuanto a las escuelas filosóficas, la cuestión es mucho más delicada. Puede afirmarse, sin embargo, que entre los filósofos de mayor edad —los nacidos entre 1895 y 1902— había predominado el estudio de la fenomenología. De hecho fue frecuente la enseñanza de la fenomenología en las aulas de Mascarones en los años de 40: Joaquín Xirau, más inclinado a la filosofía de los valores sin desconocer —como lo demuestra su libro sobre Husserl— los demás aspectos de la fenomenología; Gaos más inclinado a la filosofía de Heidegger, sin descuidar a Husserl. Sucede, sin embargo, que la enseñanza de la fenomenología no entrañaba que la postura filosófica de estos filósofos fuera estrictamente fenomenológica.[5]

Otros pensadores procedían de otras tendencias: del tomismo Gallegos Rocafull, de un tomismo vivo y renovado; del marxismo Wenceslao Roces (sobre todo traductor) y Adolfo Sánchez Vázquez, de la filosofía de la ciencia y la "logística" García Bacca, cuya tesis doctoral sobre el tema fue escrita en Catalán en 1930 y 1931.

Tendencias así, muy diversas. No olvidemos por lo demás, algo que ya hemos señalado: la presencia del pensamiento español —Institución, 98, Ortega— en casi todos.

Pero pasemos a los casos particulares destacando a aquellos que más influencia tuvieron en México y que, a su vez, fueron influidos por México como habremos de ver más adelante.

Las ideas filosóficas[6]

Joaquín Xirau se había iniciado en España con dos tesis doctorales· su tesis de Filosofía, *Leibniz y las condiciones de la verdad eterna*; su tesis en Derecho, *Rousseau y las ideas políticas modernas* (ambos de 1921). A estos dos estudios habría que añadir el análisis crítico de otro clásico: *Descartes y el idealismo subjetivista moder-*

[4] Quienes, además, conocían muy bien a otros filósofos.

[5] Hay que recordar que en México Antonio Caso ya había escrito sobre Husserl y que Samuel Ramos y García Máynez eran buenos conocedores de la fenomenología.

[6] Procederé, por amor de la "justicia", cronológicamente, es decir siguiendo las fechas de nacimiento de cada filósofo.

no. Los tres libros muestran al joven filósofo en posesión de instrumentos técnicos muy precisos y de una clara originalidad de pensamiento.[7]

No hay que ver los escritos críticos de Joaquín Xirau como meros ejercicios o exposiciones: de hecho, lo ha demostrado Reine Guy[8], las obras de Descartes, Leibniz, Rousseau y, más tarde Fichte, Husserl, Bergson, Scheler, forman parte íntegra de la manera en que Joaquín Xirau concebía la historia intelectual de Occidente. De esta historia, que remite a una ontología y a una filosofía de los valores, daré breve cuenta.

El primer libro ya del todo personal publicado por Joaquín Xirau fue *El sentit de la veritat* (versión castellana de 1927 y catalana de 1929). En este libro, escrito a los treinta años de edad, no solamente aparece la primera crítica del filósofo al subjetivismo y al reduccionismo; aparece en él la primera presentación sistemática que Joaquín Xirau hizo del pensamiento de Husserl.[9]

Las ideas personales, iniciadas en *El sentido de la verdad* prosiguen en *L'amor i la percepció dels valors* (Barcelona, 1936), *Le problème de l'Etre et l'autonomie des Valeurs* (París, 1937), *Amor y mundo* (México, 1940) y *Lo fugaz y lo eterno* (México, 1943).

Amor y mundo, hermosamente escrito, se inicia con un análisis del "eros" griego; "eros" unido al "logos" puesto que ambos constituyen "la expresión de una misma realidad". En otras palabras: no existe entre los griegos una clara separación entre Ser y Valor (por lo demás no siempre deseable). Más profunda es la idea cristiana del Valor —Xirau es esencialmente un filósofo espontánea y reflexivamente cristiano. El cristianismo construye un verdadero "ordo amoris"; ¿no se enlazan con este orden el deseo de Joaquín Xirau —dicho y no escrito— por acercarse a la Ciudad de Dios?; ¿no se unen a él los comentarios que Joaquín Xirau dedicará —significativamente ya en México a Juan Luis Vives y Ramón Llull?

[7] Los libros han sido reeditados: *Descartes, Leibniz, Rousseau*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1973.

[8] Hay que tener presente, para entender a fondo el pensamiento de Joaquín Xirau, su obra escrita, su enseñanza oral —siempre por él preferida a la obra escrita—, tengo también presente un libro excepcional: *Reine Guy, Axiologie et Métaphysique selon Joaquín Xirau* prefacio de Jean-Marc Gabaude, Association de Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1976. No debemos olvidar el libro ya citado: José Luis Abellán, *Filosofía española en América, 1936-1939*, Guadarrama, Madrid, 1967.

[9] El libro más importante que Joaquín Xirau publicó sobre Husserl es, *Edmund Husserl. Una introducción a la fenomenología*, Buenos Aires, 1940; 2ª ed., Buenos Aires, 1966. Esta edición contiene un apéndice de Carlos Ludovico Ceriotto sobre el "último" Husserl que Joaquín Xirau no pudo conocer.

El amor cristiano (*caritas, agape*) [10] es "comunicación de espíritus personales". Por más que Joaquín Xirau admirara a Spinoza ve en su filosofía una excesiva racionalización del amor ya iniciada por el "subjetivismo moderno" de Descartes. De Spinoza al naturalismo reduccionista y al materialismo —a pesar de Spinoza mismo— hay sólo un paso. Debemos criticar la reducción del amor a puro biologismo para contrarrestar las tendencias más típicas y más peligrosas de este siglo xx. La crisis de la idea y de la experiencia del amor tiene dos fuentes: la escisión moderna entre Valor y Ser y la reducción materialista. [11]

¿Cómo resolver lo que parece haberse convertido en una oposición insalvable?; ¿cómo ver la relación entre Ser y Valor? Aun cuando Joaquín Xirau fue asiduo lector de Max Scheler, piensa que éste no acabó de resolver el problema. La solución que Joaquín Xirau ofrece implica que Ser y Valor serán términos relacionales (así los llamaré para no llamarlos, con posible ambigüedad "relativos"). El Ser no existe en sí; el Ser es dinamicidad; lo mismo sucede con el Valor: Ser y Valor se conjugan para que el Ser adquiera vida y el Valor adquiera objetividad. Esta unidad dinámica y viva solamente se alcanza por medio de una conciencia amorosa, perceptora de valores: "La actitud amorosa es una realidad específica e irreductible". Tal conciencia entraña "abundancia de vida interior" y —los términos son aquí decisivos— "plenitud espiritual". Anticipándose con un adelanto de muchos años a Romano Guardini, Joaquín Xirau afirma, contrariamente a Nietzsche y contra Nietzsche, que la verdadera fuerza espiritual no es la voluntad de poder sino el amor: más difícil es amar que querer dominar y subyugar. Si el amor es plenitud y es fuerza, es igualmente renovación del Ser. —Valor y Ser aunados para que el ser viva—, y es también reciprocidad.

El amor que Joaquín Xirau tiene en mente no es el amor pasión ni es un amor irracional. Se trata del amor que, al mismo tiempo, lleva consigo respeto y claridad. "El amor es, por tanto, claridad y luz. Ilumina en el ser amado sus recónditas perfecciones y percibe en unidad el volumen de sus valores actuales y virtuales." El valor no es así, abstracto: es relación concreta, plenitud compartida. Evi-

[10] En 1937, en plena guerra civil, Xirau publica en la revista *Madrid* un artículo llamado "Caritas". El hecho es revelador.

[11] No en vano Joaquín Xirau estudió a fondo la biología en el grupo de este gran exiliado que fue Augusto Pi Sunyer. Por cierto Pi Sunyer, en una memoria-novela (*La novela del besavi*) muestra la íntima amistad que unió a los Xirau y a los Pi desde fines del siglo xviii: ambas familias ampurdanesas, del norte de Cataluña.

dentemente, Joaquín Xirau no niega los aspectos "naturales" (biológicos, sexuales) del amor. Si escribe sobre el amor "puro" —a sabiendas de que en este mundo nada existe en pureza— es porque este amor constituiría un horizonte "ideal".

¿Valores subjetivos? ¿Valores objetivos? Piensa Joaquín Xirau que existe una objetividad de los valores lo cual no significa que el valor sea abstracto. De ahí un principio metafísico que señalé más arriba; el carácter relacional de Ser y Valor. Digámoslo con Joaquín Xirau: "El ser concreto resulta así de la cooperación de dos eternidades: la eternidad de la afluencia dinámica e intensiva y la eternidad de los elementos inmutables que la definen y la encuadran. Lo mismo puede decirse en otras palabras: en realidad no existen ni la pura interioridad ni la pura exterioridad; el hombre es un ser capaz de comunicar y su manera auténtica de comunicar es aquella que, dinámicamente, une el ser vivo al valor vivo."

Con mucha claridad ha expuesto José Luis Abellán el dinamismo que subraya toda la filosofía de Joaquín Xirau: "esta solución a los problemas propuestos requiere una concepción plástica de la realidad". Realidad plástica, en efecto.

No en vano en los últimos años de su vida Joaquín Xirau publicó un artículo de mucha importancia: *Time and its Dimensions.*[12] Existen lo que Joaquín Xirau gustaba llamar "volúmenes" del tiempo; pasado, presente y futuro se relacionan y se imbrican. El tiempo es relación. Muy claramente lo ha expuesto Reine Guy, muy claramente lo expresaba Joaquín Xirau: en realidad no existe tiempo sin dimensión ni duración sin situación: "no hay movimiento sin reposo ni tiempo sin una dimensión a-temporal".

Joaquín Xirau quiso contribuir a salvarnos del nihilismo, lleve éste por membrete voluntad de poder, naturalismo o materialismo. Su actitud fue siempre entusiasta y vital. Así lo recordamos todos los que lo conocimos.

Ya anunciamos que Joaquín Xirau tuvo ideas muy precisas sobre la educación así como acerca del significado del mundo hispánico. En alguna ocasión me dijo que en México había descubierto a España. ¿Cuáles fueron las ideas educativas de Joaquín Xirau?; ¿cuáles sus ideas sobre España e Hispanoamérica?

He señalado repetidamente la relación de los pensadores españoles con la Institución Libre de Enseñanza. Esta relación es especialmente explícita en la vida y la obra de Joaquín Xirau.[13] En el

[12] "Phylosophy and Phenomenological research", VI, 3, Buffalo, Nueva York, 1946.

[13] Véase *Manuel* B. *Cossío y la educación en España*, México, 1945, 2ª ed., Barcelona, 1970. Joaquín Xirau contribuyó a la fundación de Institutos

orden práctico, aparte de su profesorado de flosofía, Joaquín Xirau fue director del Seminario de Psicología y Pedagogía de Barcelona (1929-1939), director de Psicología Pedagógica en el Instituto Psicotécnico también de Barcelona y co-director de la revista *Psicología y pedagogía*. En efecto, sus ideas sobre la educación no se quedaron en ideas: pasaron al mundo de los hechos en España y en México.

La teoría de Joaquín Xirau sobre la educación se funda en sus teorías axiológica y metafísica. Su actitud como educador entrañaba siempre la mayéutica. Educar no es explicar (aun cuando explicar sea importante); educar es hacer que el hombre, desde su niñez y adolescencia, pueda hacer surgir de su conciencia las ideas y las vivencias que le son propias y personales. Educación respetuosa, educación tolerante, educación que una persona proporciona a otra haciendo que ésta se eduque al pensar y vivir sus pensamientos propios. La actitud del maestro ha de ser, así, una actitud amorosa. No se trata, en este caso, de un amor romántico; el amor entraña "reverencia suprema" hacia el estudiante. No se trata, como lo pensaba Rousseau, de que el educando se "deje vivir" en una suerte de espontaneidad poco disciplinada. La disciplina no destruye al amor; más bien lo canaliza y lo orienta. Lo que debe hacerse es "alimentar" fomentar las "fuentes de vida". Educar es, por decirlo con Cossío, "vivificar", es decir dar al niño los medios para que pueda "realizar su propia vida". ¿Innatismo? No es el caso. La mayéutica de Joaquín Xirau supone y presupone (la palabra libertad es aquí decisiva) "promover el nacimiento y el libre desarrollo de algo que todavía no existe". Por otra parte, si educar es amar, lo es en un sentido muy preciso: es necesario que el niño y el adolescente —en realidad todos los hombres— sientan el afecto y, en el sentido pleno de la palabra, la simpatía de quienes lo educan. Solamente mediante este "orden de amor" —siempre el mismo "ordo amoris"—, orden por cierto muy concreto, se llegará a desarrollar el "carácter" y se permitirá que se forme la personalidad de quien se educa.[14] Escribe Joaquín Xirau con Ramón Lull: "el amor ha sido creado para pensar".

Ya en Barcelona Joaquín Xirau empezaba a ocuparse del pensamiento ibérico (castellano, catalán, portugués). Esta ocupación se desarrolló mucho más en México.

Escuela, de Residencias de Estudiantes, ambos hijos de las ideas de la Institución.

[14] En su idea de una comunidad ibérica libre y autónoma en todas sus regiones —o naciones—, Joaquín Xirau coincidía con Oliveira Martins, el pensador portugués, y con Joan Maragall, el poeta catalán.

¿Qué significaba para Joaquín Xirau el "descubrimiento" de España? El hecho es que en España no se conocía bien —salvadas algunas excepciones— el pensamiento humanista español de la edad clásica, pensamiento que Joaquín Xirau veía prolongarse en el humanismo moderno y, en especial, el de la Institución Libre de Enseñanza.[15] Concretamente, lo que impresionó a Joaquín Xirau no fue la conquista o el imperio —fue en todo momento antimperialista— sino la presencia de humanistas españoles en tierra de México: Vasco de Quiroga en muy primer lugar; también Las Casas —considéresele humanista o no—, Sahagún. Humanista, Joaquín Xirau se dedicó a analizar el pensamiento de Juan Luis Vives, de Ramón Lull, de su maestro y amigo Manuel Bartolomé Cossío. Vives, testigo de la gran crisis del siglo XVI, criticó a Carlos V y condenó las guerras de conquista; su idea de una posible concordia universal (*Concordia y discordia*) atraía profundamente a Joaquín Xirau también testigo de otra gran crisis. Por lo que toca a Lull, supo ver en su obra tanto una filosofía del amor como al creador de una utopía cristiana. Lull, Vasco de Quiroga, venían a confirmar las ideas de Joaquín Xirau sobre el valor ("Caballero de Valor" llamaba Lull a uno de sus personajes en la novela *Blanquerna*) y sobre la importancia del derecho de gentes.

Por su obra, Joaquín Xirau pertenece a Barcelona, a Cataluña, a España; no pertenece menos a México y a este mundo ibérico que soñó a la vez libre, independiente y unido.[16]

Nacido en Gijón en 1900, José Gaos llegó a México en 1938; Joaquín Xirau, nacido en 1895 y llegado a México en 1939 tenía 44 al llegar al país. Cinco años de diferencia vital y seis años de diferencia si pensamos que Xirau arribó a estas tierras un año más tarde que Gaos, un mes casi justo antes de la declaración de la guerra mundial.[17] ¿Para qué señalar esta diferencia? Es claro que

[15] Los libros de Joaquín Xirau sobre el tema son: *El pensamiento de Luis Vives* (Buenos Aires, 1944), *Manuel B. Cossío y la educación en España; Vida y obra de Ramón Lull* (México, 1946).

[16] Entre los autores traducidos por Joaquín Xirau recordemos a Jules Lachelier, Léon Robin, August Messer, Bertrand Russell, Fichte, Meyerson, A. N. Whitehead, W. Jaeger.

[17] Algunos datos no del todo anecdóticos. Gaos había escrito en España su tesis doctoral sobre *La crítica del psicologismo en Husserl* (1928), había traducido con García Morente la *Filosofía de la historia* de Hegel, y había sido rector de la Universidad de Madrid (1937). A partir de fines del 37, Gaos fue embajador de España en Suecia. Joaquín Xirau salió de España, junto con Pilar su esposa y Antonio Machado al final de la guerra española en Cataluña. Por cierto, Joaquín Xirau, miembro de la Comisión Internacional de Filosofía, fue requerido para que representara a España en el Congreso Internacional de París (Congreso Descartes, 1937). Respondió que aceptaría

no se trata de una diferencia generacional: de hecho Joaquín Xirau, José Gaos, Xavier Zubiri, García Bacca, pertenecen a una misma generación. Lo que quiero indicar es simple y sencillamente que Joaquín Xirau había realizado en España una obra más amplia que Gaos y que, tanto por la diferencia de fechas indicadas como por la muerte prematura de Joaquín Xirau, la obra del primero fue más extensa en México que en España.

No es fácil clasificar las obras escritas de José Gaos. Menos lo es, acaso, intentar un resumen de su labor académica y cultural. Existen sus estudios sobre historia de la filosofía (*La filosofía de Maimónides, 1940*), *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en la América española* (1957) *Introducción a la fenomenología, seguida de la crítica del psicologismo en Husserl* (1960, incluye su tesis doctoral). Pero en Gaos, más aún que en Joaquín Xirau, los estudios de historia de la filosofía son decisivos para entender su filosofía, la cuestión es sencilla: para Gaos, como para Dilthey, la filosofía es siempre filosofía de la historia de la filosofía o, si se quiere, "filosofía de la filosofía". ¿Actitud relativista? Probablemente. ¿Actitud escéptica? En buena medida. Pero habremos de ver que este escepticismo se atenúa en las obras más personales de Gaos: *De la filosofía* (1962), *De antropología e historiografía* (1967), *Del hombre* (1970), *Historia de nuestra idea del mundo* (1973), un gran libro si los hay. ¿Cómo aproximarnos a la obra de Gaos?: partiendo, en primer lugar de su idea de la filosofía como ésta se presenta en los cuatro libros que acabo de citar; analizando, en segundo lugar, su aportación al estudio de la filosofía española y más específicamente mexicana e hispanoamericana.[18]

No es tarea fácil resumir el pensamiento de un filósofo; lo es aun menos cuando se ha conservado alguna cercanía con él.[19] No

si Ortega y Gasset no quería hacerlo. Vio a Ortega en París y éste le dijo que Franco era "pura morralla", pero que no podía representar a la República.

[18] Sigo aquí en buena medida el texto que publiqué en *Cuadernos americanos* (septiembre-octubre, 1969). En este número de homenaje aparecen textos indispensables de Raúl Cardiel Reyes, Justino Fernández, Antonio Gómez Robledo, Juan Hernández Luna, Francisco Larroyo, Fernando Salmerón, Emilio Uranga, Leopoldo Zea. Seguramente el libro más completo sobre Gaos será el que publique Fernando Salmerón quien ha dedicado dos años de conferencias en El Colegio Nacional al pensamiento de su maestro. Este libro, con todo, no está todavía en prensa. Me ha sido nuevamente útil el libro de Juan José Abellán, ya antes citado. Recomiendo también: Luis Villoro, "La filosofía de José Gaos", *Diánoia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1964.

[19] No fui discípulo de Gaos como lo fueron, entre otros, Edmundo O'Gorman, Justino Fernández, Leopoldo Zea o los miembros del grupo *Hyperión* (Villoro, Guerra, Salmerón entre ellos), o los más jóvenes (Rossi, García Díaz). Sin embargo, seguí sus cursos sobre Heidegger y traté con él una verdadera amistad en los tres años en que, habiendo renunciado a la cátedra de la

pienso ser infiel a José Gaos si acentúo algunas de sus ideas (las que aparecen, sobre todo, en las *Confesiones profesionales* (1958), *De antropología e historiografía* y *De la filosofía*: los tres nos remiten a la filosofía como "filosofía de la filosofía"; nos remiten, sobre todo, a aquello que veo de más original en el pensamiento de Gaos: la razón pura, la razón práctica y sobre todo la teoría del valor, o mejor del "valer la pena".

En una de mis visitas a José Gaos en El Colegio de México, le leí una frase escrita por J. P. Strawson en *Individuals*: "Así la metafísica consiste en buscar razones buenas, malas o indiferentes de lo que creemos por instinto; esto ha sido lo que llamamos metafísica." Gaos me contestó: "Esto podría firmarlo yo." Ignoro si Gaos hubiera estado de acuerdo con la distinción de Strawson entre "metafísica revisionaria" y "metafísica descriptiva" —la que practica Strawson y que según él practicaron Aristóteles y Kant. Consta, sin embargo, que antes que Strawson acuñara sus palabras, Gaos había llevado a cabo una suerte de metafísica descriptiva que surge —a pesar de diferencias claras— de la fenomenología que enseñó tanto en España como en México.

La filosofía de Gaos conduce a una "ética". Antes de entrar en los dominios de la "razón práctica" es, con todo, importante tratar de precisar el sentido de la "metafísica" de Gaos, de toda su "filosofía de la filosofía" y distinguir razón pura y razón práctica para mostrar que la "pura" nace de la "práctica" y está condicionada por ella. Es así necesario definir, primero, lo que Gaos entiende por "razón" y por "dar razón"; definir también el pensamiento antinómico y su reducción a la antinomia por excelencia: idealismo-realismo; definir, igualmente, el sentido subjetivo —y no poco solitario— de la metafísica y de la ética de Gaos, una ética que del krausismo conserva el rigor y aun cierto rigorismo (de estirpe kantiana aunque no, como en Kant, "a priorística") y que conserva de Ortega cierto "perspectivismo". Si la filosofía es una opción como lo pensaba Gaos, su opción fue una opción de orden moral.

¿Filosofía de la filosofía? Sin duda. Pero acaso lo más original del pensamiento de Gaos no sea la filosofía de la filosofía sino su "dar razón" y su vivir esta "razón".

Sabemos que para Gaos la esencia de la filosofía está en la meditación acerca de la historia de la filosofía [20] y, por lo tanto, que

Universidad, por la renuncia del doctor Chávez, volvió al Colegio de México (1966-1969). No puedo dejar de ser "personal". Conocí a Gaos desde España cuando venía a Barcelona a dar conferencias; alguna vez pasó unos días en casa de mis padres. No estaba yo en aquellas épocas para hacer filosofía pero me inquietaba aquel ir y venir de ideas que oía sin entender del todo.

[20] Gaos mismo ha señalado la influencia muy temprana de krausismo en su pensamiento (véanse las *Confesiones profesionales*). También Hegel hace de

la filosofía lo es *de* la filosofía. Sabemos también que, joven, Gaos leyó el *Curso* de Balmes, libro que culmina en una historia de la filosofía; esta historia, con sus teorías y contrateorías le impresionó negativamente en cuanto a la validez de la filosofía misma; esta impresión negativa se acentuó con la lectura de Dilthey. Hasta aquí, la postura de Gaos es escéptica. La filosofía como tal *no es*; no hay una teoría filosófica mejor que las demás. Pero sabemos también que en años más recientes Gaos, al referirse a las discusiones contemporáneas acerca del futuro de la humanidad, reclamaba el derecho de ocuparse del pasado. Lo cual no quiere decir que Gaos se interesara únicamente por el pasado; significa más bien que el pasado le importa sobre todo como *re-presentado*, es decir, convertido en presencia. El pasado filosófico es una forma de vivir esta vida, la vida presente.

En suma: la filosofía de la filosofía "es una teoría o un dar razón teórica *de la filosofía* y ella misma es *Filosofía*: luego debe dar razón de sí misma" (*De la filosofía*).

Así, hacer filosofía de la filosofía es "dar razón" tanto de la filosofía objeto del lenguaje filosófico como del sujeto que *opta*. Por lo tanto, es probable que lo verdaderamente crucial sea en la filosofía de Gaos el "dar razón". ¿En qué consiste este "dar razón" que, por una parte, explica a la filosofía y, por otra explica la opción filosófica misma de Gaos?

En *De la filosofía*, Gaos distingue cinco sentidos de la palabra "razón". Razón significa, en primer lugar, la palabra razón misma, la expresión verbal "como el refrán 'obras son amores y no buenas razones' nos compromete" en cuanto preguntamos acerca de la filosofía. Este sentido de la palabra "razón" solamente vista como expresión conduce a un segundo sentido de la misma: la "razón discursiva" mediante la cual nos referimos a lo anunciado por la expresión verbal. "Para que ambas sean posibles —tercer sentido de razón— es necesario suponer que la palabra "razón" entraña el sentido de los conceptos mediante los cuales pensamos y nos expresamos (lo que Gaos llama "conceptuación categorial"). El conceptualizar conduce —cuarto sentido— a las categorías "cardinales", categorías negativas como las de *in*existencia, o "*in*finitud", ambas cardinales en cuanto pensables pero inverificables en relación al "mundo", a "lo dado". Por fin —quinto sentido de la palabra— "razón" como categoría suprema, ya antes mencionada pero ahora tomada en su sentido radical: la de infinitud que conduce a una conceptuación

la totalidad de la filosofía parte integrante de su reflexión filosófica. Pero la diferencia es clara: Hegel intenta fundar un sistema absoluto y totalizador dentro del cual las filosofías acabarán por ser partes de la filosofía verdadera. En Dilthey —en Gaos— la forma de ver la filosofía tiende a ser (o es) relativista.

de lo infinito, cosa imposible de manera absoluta porque para que fuera posible conceptualizar la infinitud debería existir la infinitud en la concepción misma.

En resumidas cuentas: la palabra razón significa en la obra de Gaos ya una forma de la razón ligada a la vida humana (razón antropológica), ya una razón conceptualisante con grados diversos de universalidad y de generalidad de la conceptuación. Hay que repetirlo, es necesario, siguiendo nuevamente los términos de Kant, distinguir una "razón práctica" y una "razón pura".

No ignoramos que en la filosofía de Kant la "razón pura" es fuente del conocer, mediante categorías, intuiciones, esquemas... los fenómenos que se dan a la experiencia; no ignoramos tampoco que la razón pura no puede dar cuenta de la metafísica. Kant afirma la universalidad de la metafísica pero no del conocimiento metafísico. En otras palabras dos principios no demostrables y universales (inmortalidad del alma, existencia de Dios), garantizan, junto a la libertad, la universalidad de la moral. La semejanza entre el pensamiento de Gaos y el de Kant es clara. No es menos clara su radical diferencia. En efecto, para Kant la razón práctica es "autónoma"; para Gaos la razón práctica explica a la razón pura: tal es la tesis cardinal de Gaos; la que hace de él un filósofo humanista —de un humanismo a la vez dubitativo, y aun escéptico pero también vivo y comunicativo. Para Gaos, la opción moral de cada filósofo es, como lo fue para Fichte, la razón misma de su filosofía. En suma: sea cual sea la filosofía que se edifica, ella será siempre un reflejo del hombre que se es. De ahí la importancia de las "confesiones profesionales": ¿no será que toda filosofía es, en el fondo, una confesión? [21]

El hombre que *se es*: ¿cuál es este hombre? Antes de responder a la pregunta es necesario ver cómo la razón pura se anula a sí misma al conducir a constantes contradicciones (antinómicas) y por fin a lo que Gaos llama *la* antinomia. [22]

[21] Es importante notar que la palabra razón parece adquirir poco a poco en la obra de Gaos el significado de "motivo". Por esto Gaos puede decir que los "motivos" personales determinan la razón teórica que constituye lo que llamamos filosofías. Esta idea se encuentra ya en un texto primerizo de José Gaos *Análisis psicológico del acto voluntario* (1921), reproducido en las *Confesiones profesionales*.

[22] Interesa señalar que Unamuno, en *Del sentimiento trágico de la vida*, utiliza las antinomias kantianas para deshacerse de la razón pura. Con todo, existen diferencias entre Unamuno y Gaos: por lo menos dos muy notorias; Gaos procede racionalmente, Unamuno procede más bien por la emoción y por el amor (véase el final de *Del sentimiento*); Unamuno no reduce a una las antinomias de origen kantiano. En otras palabras, Unamuno, más coherente de lo que parece, utiliza las categorías de Kant para abrir las puertas a la religión (agónica o no); Gaos para abrirlas a la moral (individual o no).

Gaos analiza parejas de antinomias que en última instancia dependen de la antinomia por excelencia: la que pone de manifiesto la oposición realismo-idealismo. Según Gaos la totalidad de la historia de la filosofía en filósofos distintos o aun a veces en la teoría de un mismo filósofo consiste en una oscilación constante entre idealismo y realismo: constante y ayuna de cualquier posible solución. *La* antinomia del pensamiento humano de la cual dependen y son reflejo todas las demás antinomias puede compararse a "lo que pasa con ciertos dibujos que pueden verse en hueco o en relieve, según se quiera y en cuanto se quiera, sin más que un pequeño movimiento de percepción y apercepción, casi como el del conmutador que enciende o apaga una lámpara..." (*De la filosofía*).

En esta frase de Gaos dos palabras son, a mi modo de ver, cruciales: "voluntad" y "querer" ("según se quiera"). Lo son porque la razón pura es antinómica; los hombres *somos* antinómicos o contradictorios. Así, la razón que "da razón" de la filosofía —la razón "práctica"— surge de nuestros "motivos". Por esto la oscilación idealismo-realismo, perceptible en el paso y curso de los sistemas filosóficos se encuentra también, y medularmente, en el pensamiento vivido por cada hombre, en los cambios que van de realismo a idealismo en *una misma vida humana*. Todo cambia y lo que hace que cambiemos de un momento a otro, de una a otra vida personal, de una filosofía a otra es la "razón práctica", la razón que surge de nuestros motivos propios. No existe en la filosofía de Gaos ningún criterio de verdad perceptible; o, más exactamente, el único criterio de verdad reside en la autenticidad.

"La razón práctica puede dar de sí y de la pura no razones, propiamente, sino motivos" (*De la filosofía*). Cada filosofía depende del hombre que la promueve por motivos estrictamente personales. Éstos, subejtivos y en este sentido ligados a las "perspectivas" de que hablaba Ortega y Gasset, y rigurosos, hasta el punto del rigorismo, son el meollo de la filosofía de Gaos, de su filosofía *personal*; de su relativismo con ciertos visos de universalidad ética que ignoro si Gaos habría aceptado como universal.

Gaos tuvo un sentido profesional de la filosofía. Por esto gustaba decir y repetir que su vocación era la del profesor, por esto profesaba su profesión de tal manera que su profesorado era su filosofía a la vez que era —bien lo saben sus discípulos— profesión auténtica de despertar vocaciones.[23]

Por este mismo prurito profesional —en el fondo, compromiso del hombre con su obra escrita y vivida—, titulaba Gaos "profesio-

[23] En la primera lección de *De la filosofía*, Gaos indica que se trata de un "curso" en la misma manera que lo fueron las obras de Aristóteles, Hegel, Heidegger o como lo fueron las de Santo Tomás o Comte.

nales" sus *Confesiones*. Así, la primera opción de Gaos fue la de profesar tanto su vida de maestro como su pensamiento. ¿A qué se comprometió moralmente Gaos como profesional de la filosofía? Nos lo dice en palabras admirables de uno de sus últimos libros: *De antropología e historiografía*. El libro analiza una frase, una frase de apariencia sencilla: "vivir una vida que vale la pena".

No niega Gaos que la moral pueda ser búsqueda de la felicidad; tampoco niega que los filósofos se hayan ocupado más del bien y la buena conducta que del mal y la conducta mala. El primer intento le parece incompleto; la segunda preocupación le parece no sólo extraña sino extravagante. Con lo cual Gaos quiere decir que la filosofía —para él siempre esencialmente moral— debe fundarse en la *vida*, el *valor* y la *pena*. Es posible vivir una vida feliz pero es igualmente infrecuente. Es en cambio posible y es adecuado vivir una vida con pena (o contento) digna de ser vivida. La moral de Gaos —en esto rigurosísima— podría fundarse en el valor de vivir una vida digna (penada o contentadamente): "sin felicidad, pero con una cierta o mejor incierta, *dignidad*", Gaos al describir su moral decía: "La Eudemonología, la disciplina de la vida y de la vida que es *no a lo sumo el arte* sino el *sumo arte* de vivir la vida que valga la pena, no puede enseñarla más que esta vida misma, ni aprenderse más que viviendo reflexivamente una —de pena— que lo valga, que *se* valga" (*De antropología e historiografía*).

Así, la filosofía equivale a una sabiduría que si no puede demostrarse puede tal vez enseñarse por el ejemplo. "Obras son amores y no buenas razones." Más que de razones, se trataba, para él, del sumo arte de hacer obras. La moral de Gaos se aúna así a su obra-vida para convertir el *curso* de toda su obra en lección.

Sería falso hacer de Gaos un pensador religioso. No lo sería menos ignorar la preocupación religiosa que apunta en toda su última obra. Desde su soledad, Gaos piensa en la posibilidad (o la realidad) de tres vidas: la vida "perecedera", la vida "de fama y honor" y la "vida perdurable". El primer tipo de vida es un hecho, el segundo una posibilidad, el tercero motivo y razón de constante duda, una duda que en Gaos proviene de una íntima dialéctica entre la creencia y la descreencia. Pero por posible que sea la segunda y por posible (o imposible) que sea la tercera, Gaos sigue creyendo —solitario y comunicativo— que debe vivirse esta vida. Escribe "Quien habiendo recibido el don de esta vida, por ser un don de segura pena, sin pensar que es un don de posible valía, de posible grandeza y contento, no lo aprecia, desviviéndose por la otra vida, prueba no haber merecido *ni el don de ésta* porque no le será hecho el don de ninguna otra". Y, en tono que oscila más hacia el creer: "La posibilidad de una felicidad infinita no quiere decir precisamente

que no haya que procurarla hasta la otra vida y el otro mundo; que no haya que procurarla precisamente desde éstos..."

Dice con justicia Leopoldo Zea[24] ...José Gaos se apresta de inmediato a completar la obra realizada en México por el Ateneo de la Juventud y Samuel Ramos; tarea semejante a la realizada en España por la 'Generación del 98' y José Ortega y Gasset".

La obra de Gaos, en este sentido, fue por lo menos triple: desarrollo de ideas personales acerca de la filosofía de Hispanoamérica y España; escritos y antologías memorables e indispensables; formación de estudiosos del tema, y sobre todo de la historia de las ideas en nuestra lengua.

En el primer rubro, que ya demuestra la *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, la tendencia frecuente en Gaos, que lleva a distinguir la filosofía como sistema del pensamiento, más afín (el asunto es discutible) al modo de ser español o hispanoamericano. Por otra parte, y en este rubro primero, Gaos demuestra la coherencia con sus propias ideas: la filosofía no es solamente pensamiento; es, ante todo, acción: al acto de desentrañar este conocimiento —el de las tradiciones propias a las lenguas hispánicas— al que Gaos dedicó buena parte de su vida. Entre los escritos de mayor importancia en cuanto al tema hay que destacar *El pensamiento hispanoamericano* (1944), *En torno a la filosofía mexicana* (1952). Gran profesor y también gran maestro, Gaos dedicó todo su empeño en dirigir una serie de tesis importantes precisamente sobre el pensamiento hispanoamericano y no dejó de tener influencia en la formación, por Leopoldo Zea, del ya mencionado grupo *Hyperión*.

Gaos fue a la vez un gran expositor y un maestro de primera, no sólo capaz de despertar vocaciones si no de emplear, sobre todo en sus direcciones de tesis, un método claramente mayéutico.

Concluyo: la esencia de la filosofía de Gaos fue "práctica": en este sentido se aúnan sus teorías filosóficas, su magisterio y su actividad confesadamente profesional.[25]

Pocos eclesiásticos españoles fueron partidarios de la República.[26]

[24] "José Gaos y la filosofía mexicana", en *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre, 1969.

[25] No olvidemos al Gaos traductor, sobre todo de: Nicolai Hartmann (*Ontología*, 5 tomos), Martín Heidegger (*El ser y el tiempo* —primera traducción mundial), Edmundo Husserl, *Meditaciones cartesianas*. Tradujo también —todas las traducciones aquí citadas fueron hechas en México— a Abbagnano, Cröthyusen, W. Jaeger, K. Jáspers, Jean Wahl, L. Lavelle, Huizinga, Heimsoeth, Spranger.

[26] Aparte de su obra escrita, Gallegos Rocafull fue maestro en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. También Gallegos, como Xirau, como Gaos, "descubrió", desde México, el pensamiento de América y de España como lo hacen ver varios de los títulos citados más abajo.

José María Gallegos Rocafull y Ramón de Erze Garamendi (sobre todo en su labor periodística) fueron excepciones.

Gallegos Rocafull (1899-1969) es menos conocido en nuestro medio de lo que se debería. Su obra fue vastísima y, toda ella, de primera importancia.

La obra de Gallegos Rocafull se divide, con toda naturalidad, en las siguientes regiones del pensamiento: 1) la teología dogmática y la teología mística representada, principalmente, por *Breve suma de teología dogmática* y *La experiencia de Dios en los místicos españoles*; 2) la historia del pensamiento tanto español como mexicano, en libros que requieren una nueva edición: *El hombre y el mundo de los teólogos españoles, El Pensamiento del P. Francisco Suárez, El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*; 3) los estudios sobre el orden social cristiano, entre los cuales debe constar *Hacia un orden cristiano* y *Personas y masas*; 4) las obras contemplativas y apologéticas, entre ellas: *La allendidad cristiana, El misterio de Jesús, Los designios de Dios*, libro en el cual conste, probablemente, lo más original de su pensamiento.

Cuando leí *El hombre y el mundo de los teólogos españoles* me impresionó la doctrina molinista de los *futuribiles*. Los jesuitas, por una parte sustentadores de un orden riguroso, resultaban los más claros defensores del libre albedrío. Debíamos haberlo sabido al leer *La vida es sueño* (tanto la obra teatral como el *Auto*) donde Calderón poetiza la teoría de la nueva orden de aquellos días. En su libro, Gallegos hace constar este hecho y muestra que la teoría molinista de la libertad divina es consecuencia de la afirmación radical de la libertad humana, libertad que no es absoluta, como en Pelagio, sino que implica que la gracia eficiente debe completarse por medio de la gracia eficaz. Molina se preocupaba, en efecto, por afirmar la libertad divina lo cual le conducía a decir que Dios no solamente puede concebir el pasado, el presente y el futuro, sino también aquello que pudo haber sido y que no fue. A estas posibilidades sin realización "histórica" llamaba Molina *futuribiles*. Pero, ¿por qué se preocupaba Gallegos Rocafull por tan curiosa idea? ¿Por qué Gallegos vivió una vida realmente agónica —lucha en el sentido unamuniano de la palabra: lucha por afirmar la libertad por parte de quien, como Gallegos, estuvo a punto de perderla?

Los designios de Dios tiene por tema el de la libertad vista "a través de 'El condenado por desconfiado' y otras comedias españolas". ¿Tema histórico? También tema absolutamente actual. La comedia española sirve a Gallegos como *leit-motiv* del libro; en torno a él engarza sus propias meditaciones a la vez eruditas —fue

Gallegos gran erudito— y vivas —como pocos vivió su religión y su vida.

Gallegos actualiza temas clásicos. Veamos un caso concreto. En *Los designios de Dios*, Gallegos analiza lo que llama "el peligro del justo",[27] peligro que consiste, primordialmente en *creerse* justo y, por lo tanto, en enmascararse y autoengañarse o convertirse en un nuevo fariseo. El justo puede llegar a serlo siempre que se dé cuenta de que la justicia no es en él un absoluto; siempre que se dé también cuenta de que para ser "justo" es necesaria la gracia. La justicia del justo tiene que ser agónica, lucha constante ante las tretas y artimañas que nosotros mismos o el mal en nosotros "desteje", por decirlo con Gallegos, en lo hondo de su conciencia. El justo es el que se sabe libre; es sobre todo, por decirlo con Gallegos, y con Vives, el que sabe que existe la posibilidad de la "concordia" entre el libre albedrío y la gracia divina.

Pero, ¿en qué sentido puede ser actual este problema? Lo es porque sigue siendo problema —y misterio. El de la libertad.[28] Cuando el personaje de Tirso se pregunta: Respondedme Señor, Señor eterno —¿he de ir a vuestro cielo o al infierno?", ya sabemos que está destinado a elegir su propia condena. En un sentido muy preciso, Barbey d'Aurevilly definía una vez el infierno como el hueco del cielo. También como hueco y vacío describe Gallegos Rocafull la decisión de Paulo: "Viene así a darse una religiosidad al revés, pues se representa a Dios, no como el necesario fundamento de su existencia, sin el cual no podría moverse, ni vivir, ni ser, sino como un poder arbitrario que le cierra el paso... como un Dios concebido a la manera satánica."

Gallegos demuestra que en tiempos positivistas (los de Ticknor o incluso de Menéndez Pidal), el tema de Tirso era poco menos que incomprensible. El hecho es que hoy no tenemos la confianza positivista en la sociedad, el Estado o la cultura. Hoy en día, el problema de la libertad se convierte en asunto de vida o muerte, en asunto "agónico". El problema que plantea Tirso es, justamente, el de una libertad en lucha. Así lo explica Gallegos: "¿Es que los católicos no sentimos, como Paulo, que el terreno que pisamos, ese mundo moderno, de cuya creación tanto se ufanaba la cultura contemporánea, se mueve bajo nuestros pies? Y fuera del área del catolicismo, ¿quién tiene a la hora de ahora la certeza tan firme que en ella puede apoyar su vida entera y verdadera?" Vivimos,

[27] El tema es totalmente contemporáneo. Véase, por ejemplo, *Les justes* de Camus o buena parte de su *Homme révolté*.

[28] Misterio más que problema porque, con Marcel, puede afirmarse que un problema admite solución: un misterio, simple y sencillamente *se da*; no admite "solución".

como lo dice Gallegos, en un "terremoto moral" porque "ya no hay mundo... No hay más que ruinas por fuera, angustia por dentro". Ante este mundo agostado, ante el hombre actual que somos todos, Gallegos busca, en la intimidad una "salida" para esta encrucijada de nuestros tiempos. La encuentra precisamente en la reconquista de la intimidad perdida. Kierkegaard recomendaba al "hombre estético" que desesperara para poder trascenderse. Gallegos recomienda a los hombres de su día —estos nuestros días— que no se dejen tentar por la masa, la organización, la distracción que nos lleva de cosa en cosa sin que alcancemos a ser nada del todo. Más que desesperar hay que "despertar" y este despertar entraña un destino tejido de complejidades —no afinidades— electivas. En pocas palabras: "¿por qué?, ¿para qué?"

Esta doble pregunta se hacía Paulo. Y esta es la pregunta que, en nuestro lenguaje interior, pidió siempre Gallegos que alcanzáramos para huir de la gravedad y alcanzar la gracia.

Gallegos Rocafull: pensador religioso, pensador de nuestro tiempo, historiador pertinaz y profundo de la tradición filosófica española e hispanoamericana.[29]

Eugenio Imaz (1900-1951), había colaborado activamente en la revista de José Bergamín, *Cruz y raya*.[30] Hombre apasionado y espléndido escritor, Imaz tradujo la obra completa de Dilthey, publicó dos libros sobre el filósofo alemán: *Asedie a Dilthey* (1945); *El pensamiento de Dilthey, evolución y sistema* (1946), el mejor libro que conozco sobre el tema. Su obra más personal aparece en los ensayos de *Topía y utopía* (1946), y *Luz en la caverna* (1951, con prólogos de Alfonso Reyes y José Gaos). Pensador trágico, pensador de la tiniebla y de la luz, Eugenio Imaz piensa que el filósofo está ligado a todos los hombres, a la sociedad humana o, por decirlo con sus propias palabras "a la comunidad humana". Humanismo, sin duda, defensa de aquella tradición española que dice: "Del rey abajo ninguno y a veces hasta el rey, como en *La estrella de Sevilla*." Opuesto al existencialismo, Imaz cree encontrar en la idea española de *hombría* una clave para entender a todos los hombres y para alcanzar una deseada sociedad universal (a la vez "topías" y "utopías"). Hombría: palabra que no tiene que ver nada con una afirmación "masculinista" sino con la doble y complementaria idea de la búsqueda de ideales humanos —y no super-

[29] Sería deseable —y sumamente útil— la reedición de las obras de Gallegos. En general no corrieron fortuna editorial y sería en algunos casos urgente —por ejemplo, en sus obras de historia— una nueva circulación de sus ideas expuestas en cursos y libros.

[30] De hecho Imaz fue cofundador y secretario de *Cruz y Raya*.

humanos o sobrehumanos a la manera de Nietzsche— y de un humanismo que incluya a toda la humanidad.

Digámoslo con Imaz: "el superhombre nos viene estrecho".[31]

Nacido en Barcelona en 1907, profesor de Filosofía y secretario de la Fundación Bernat Metge, Nicol había sido discípulo de Serra Hunter y sobre todo, de Joaquín Xirau. Llegado a México a los 32 años, Nicol ha realizado toda su obra escrita y la casi totalidad de su labor docente en México.

¿Quiénes filosofaban en Barcelona cuando Nicol era estudiante? Serra Hunter, Joaquín Xirau, Mirabent, autor de un excelente libro, *De la belleza*, y algunos más. La obra de Serra Hunter prosigue la de su maestro Llorens y Barba; la de Joaquín Xirau armoniza amor y razón y trata de encontrar una actitud razonable y amorosa que nos permita entender el universo y, sobre todo, educar a la persona humana.

En este medio empiezan a formarse las ideas de Eduardo Nicol. No se trata de buscar aquí filiaciones ni influencias. Se trata simplemente de decir que, en su pasión y en su buen sentido común que será también sentido de la comunidad —acaso el pensamiento de Nicol no se aparta del todo de una tradición de pensamiento— que podría cifrarse en una frase lapidaria del propio Nicol, así en *Expresar para ser* (*La vocación humana*, 1953), escribe al hablar del bien común: "el común de los hombres no ama el bien común". ¿No será este deseo de un bien común una forma original y propia de expresar esta ponderación, aquí comunitaria, que debería existir entre los hombres?

Pero hasta aquí, por así decirlo, me he referido únicamente a ciertos rasgos generales que ligan y religan la obra de Nicol al pensamiento de Cataluña. Pasemos a la diferencia específica o, mejor dicho, a la diferencia individual. ¿Qué nos dice Nicol?; ¿qué dice, específicamente, acerca de la vocación y de la expresión?

Para responder a estas preguntas habré de seguir de cerca *La vocación humana*. Empezaré, sin embargo, por referirme a algunos aspectos de la *Metafísica de la expresión*, en que Nicol ha dicho sobradamente que el ser no es una misteriosa entidad escondida. El ser está *presente*. En sus propias palabras: "esta inmediatez del ser en la expresión es precisamente la que debe tomarse en cuenta como principio y posibilidad de una metafísica de la expresión...". ¿En qué fundar una expresión que sea verdadera y que dé cuenta del ser? La filosofía de Nicol tiende a ser ética. Así, más que fundar una metafísica de la expresión en la verdad habría que fundarla

[31] Imaz reorganizó la obra toda de Dilthey. El mejor estudio sobre la obra de Eugenio Imaz es el que aparece en el libro ya varias veces citado de Abellán: *Filosofía española en América (1936-1966)*.

en la veracidad. Una veracidad que, ciertamente, no es "concordancia", sino que es verdad concreta: esta verdad que es el hombre mismo. La verdad-veracidad (que cabría distinguir de la verdad como representación pura si es que ésta existiera en sí por sí), es una verdad humana o, mejor dicho, inter-humana.

Sabemos hasta aquí que expresión, veracidad y comunidad son inseparables. Veámoslo más detalladamente. Para hacerlo es bueno recordar unas cuantas frases de *Historicismo y existencialismo*: "... la soledad es enfermiza... Pero la soledad se cura con palabras, que son la normalidad del hombre. La vida auténtica es una vida *lógica*, una vida de comunicación o de comunión verbal. El grado de autenticidad, de dignidad de esa vida dependerá el sentido de ese *logos* y de la fecundidad que aporte a la comunidad. Sólo así puede intentarse, dentro de la filosofía, una re-humanización del conocimiento, un enaltecimiento de la vida humana". Habría que añadir tan sólo: re-humanización y enaltecimiento que bien necesitamos los hombres modernos dentro de un mundo donde predomina —aunque todavía no domine— la "multitud solitaria" como diría Riesman.

Buen sentido, el que expresa Nicol. Buen sentido y algo mucho más importante; interés vital y vivísimo por la vocación del hombre.

El hombre es vocación; es también, por ser vocación o al serlo, expresión.

Tomándole la palabra a San Juan de la Cruz, piensa Nicol que pertenece a la situación humana el "aventajarse". No se vea en esta palabra el menor asomo de pragmatismo. Aventajarse significa aquí, por una parte, ser hacia el futuro, porque el futuro, aun cuando sea siempre incierto, es algo que *tenemos*. Cercano en este punto y solamente en este punto de Spinoza, Nicol crea una filosofía biofílica; su obra es mucho más una meditación sobre la vida que sobre la muerte. La muerte, es un hecho; pero esta muerte que se muestra en algún horizonte indeterminado no es para Nicol motivo de angustia. Por esto, y frente a Heidegger, escribe: "La gran paradoja de la existencia humana es que debamos llegar a la muerte *llenos de vida*." Pero, ¿qué tiene que ver esta idea de la vida con una idea concreta de la vocación? Creo que la respuesta es clara: la vocación es una forma de vida o, mejor acaso, la forma crucial de la vida. Es "lo que da carácter a nuestro ser" (*La vocación humana*). Pensar vitalmente es vivir y cuanto más intensamente vivamos más intensa será nuestra vida: "la vida llama a la vida". Vocación, es decir, "llamado", un llamado que nos libera porque "todos somos iguales en la sumisión; la libertad nos hace individuales" (*ibidem*).

Somos vocación; tenemos, además, alguna vocación particular; algunos tienen vocación por la poesía, otros por la ciencia, otros por la pintura. Los que más viven, tienen, propiamente hablando, una vocación filosófica.

Piensa Nicol que el filósofo muestra una vocación muy específica: la vocación que indica, originariamente, la palabra *sofía*. Como la ciencia, la filosofía se atiende a los hechos pero lo hace por medio de una doble modalidad que no está presente en la ciencia: la modalidad de la ironía y la de la sabiduría siempre que ironía no signifique un acto superficial y que la sabiduría no sea una mera acumulación de conocimientos.

¿Qué nos dice la sabiduría? Nos dice que no estamos solos, y que, esencialmente, no podemos estar solos. ¿Qué es lo que nos da sentido? ¿Qué nos centra en nuestro ser? ¿Qué es lo que hace que nuestra vocación no sea aislada sino común? En la *Metafísica de la expresión* leemos, heracliteanamente: "Todo cambia menos la ley del cambio." ¿Cuál es esta ley? El hombre mismo o, más exactamente, el hombre *avocado* a la expresión. Algo más adelante, escribe Nicol que la existencia humana es "la forma vocacional de ser".

Apretemos algo más el sentido de estas palabras. Significan algo que es central en la filosofía de Nicol. Significan, en efecto, que el "yo" está íntegramente ligado al "tú". En el conocimiento importa mucho menos la relación sujeto-objeto que la relación sujeto-sujeto. En otras palabras: ser es expresarse y mi ser tiene poco sentido sin la expresión del otro, de los otros, del "prójimo". Esencialmente somos diálogo; el diálogo nos constituye de tal manera que debemos "expresar para ser o renunciar al ser".

La vocación es un llamado; ¿quién nos invoca en este llamado? Nos invocan los otros que me expresan, me invoco yo mismo al expresar a los otros.

Definen al hombre expresión y vocación: ambas están comprendidas, si se entiende el recto sentido de la palabra, en nuestro ser mismo, ser que es dialogar.

No es este todo el sistema de Nicol. Creo, sin embargo, que su idea de la expresión es el meollo mismo de su sistema que vale como sistema porque es, en esencia, el decir de una persona viva.

Ser es expresar. No en vano ocupan a Nicol tanto la expresión literaria como, y aquí seré más hipotético, la expresión religiosa.

Filosofar es expresarse; es por lo tanto decir y, sobre todo, "bien decir"; hay una mayor nobleza vital en la verdad expresada con pulcritud de oficio literario, su estilística es algo más que el poseer un buen estilo; es expresarse lo mejor posible para que el "otro"

entienda mi expresión; para que yo, a mi vez, pueda entender mejor la expresión de los otros.

Ya he escrito que la filosofía de Nicol —expresión, comunión, comunidad— es sobre todo ética.

Por esto Nicol piensa que hay cierta superioridad del "buen decir" sobre el "bien decir"; más claramente, que el bien decir (estilo), debe ser un buen decir (estilo de vida). El estilo lo es de veras cuando nos convierte por decirlo con Nicol lapidariamente, en "ser para ti".

Comunicación, la filosofía debe ser "conciencia de la comunidad". No basta, en efecto, ser —la referencia es claramente a Ortega— un espectador, que, por lo demás, Ortega tampoco fue. La filosofía entraña compromiso y este compromiso es siempre una actitud moral.

¿Nicol religioso? Ciertamente la religión y, en especial la experiencia mítica, le han preocupado con frecuencia. En su texto, *San Juan de la Cruz. La experiencia mística y su expresión (la vocación humana)*, Nicol lleva a cabo una serie de agudas observaciones. No es cierto que el místico —por lo menos el místico español— se aleje de la realidad. Si se ausenta de ella es porque, como lo hace el Sócrates platónico, sabe que tiene que volver al mundo. San Juan de la Cruz surge como un modelo. La filosofía contemporánea se ha preocupado por la nada, la angustia, la náusea. Angustia y nada estaban en la obra de San Juan de la Cruz. Otra habría sido la filosofía de Occidente si, en lugar de sucumbir al vértigo de la nada, hubiera sabido elevarse, como supo hacerlo San Juan, por encima de este vértigo hasta decir lo indecible que es, precisamente, lo luminoso. La mística es una expresión; el místico se expresa para que el Tú lo exprese. Aquí la vocación es nuevamente comunidad y es, en el sentido real de la palabra, religión, es decir, religación.

Filosofía del ser, este ser que llevamos "a flor de piel", filosofía de la comunidad, filosofía ética y acaso religiosa, la de Nicol. Para él una filosofía que quiere hacernos libres no puede sino ser una filosofía en la cual, el fundamento, sea la expresión. Repitámoslo con Nicol:

"Todos somos iguales en la sumisión; la libertad nos hace individuales."

La falta de espacio no me permite presentar, con algún detalle, otras tendencias filosóficas del exilio, algunas de ellas sin duda importantes. Dentro del marxismo, Wenceslao Roces (1899) ha sido sobre todo maestro y traductor de *El capital* y, en colaboración con Ricardo Guerra, de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel. El más original de los pensadores marxistas en México es, sin duda, Adolfo Sánchez Vázquez (1915). Profesor, primero en Morelia,

más tarde en México, la obra de Sánchez Vázquez presenta tres facetas: 1) su intento por encontrar una estética marxista fundándose en los textos de Marx y presentando la mejor antología de estética marxista que existe en cualquier lengua; 2) convertir en categoría filosófica la "praxis" en el libro acaso más original de Sánchez Vázquez (*Filosofía de la praxis*); 3) analizar "abierto" de la obra de Marx y de Lenin, señalando en ellas elementos de lo que el marxismo ha llamado frecuentemente "utopía" (así en *Del socialismo científico al socialismo utópico* 1975). Acaso lo más destacado de la obra de Sánchez Vázquez, aparte de su labor académica y profesoral, se encuentre en una voluntad muy clara de "abrir" el marxismo tanto en lo que toca a la estética (la no aceptación de las teorías llamadas "ortodoxas" y aun el rechazo de ciertos aspectos del "realismo crítico" de Lukács); la idea de una *praxis* (en Hegel, en Marx) que hace del hombre un ser creador siempre que la praxis sea creadora y no "reiterativa" o "mecánica". En suma, la categoría de la "praxis" es, para Sánchez Vázquez, una "categoría *filosófica* central y no únicamente una categoría económica". Praxis creadora que entraña una "incursión en lo incierto, en parte, en lo imprevisible, cierta anticipación imaginativa allí donde el conocimiento y la previsión científica basada en él se detiene"; praxis, también, necesaria. "Lo utópico apunta entonces a un posible, irrealizable hoy, y tal vez realizable mañana, pero a condición de que lo posible tenga cierto arraigo en lo real" (*Del socialismo científico al socialismo utópico*, 1975).

¿Cómo concluir? Doblemente. En primer lugar citando a aquellos que, como quien esto escribe, se formaron en México totalmente: Manuel Durán (1925), estudioso tanto de la literatura como del pensamiento en lengua española, Roberto Ruiz (1925) autor de una excelente tesis sobre Saint-Exupéry visto desde el ángulo de la moral, Carlos Blanco Aguinaga, autor de dos libros sobre Unamuno y, últimamente, intérprete marxista del pensamiento del 98, Juan Espinoza, muy ligado al espiritualismo francés y, en especial, al pensamiento de Levinas; Tomás Segovia (1929) quien, sobre todo poeta, ha escrito brillantes ensayos sobre la poesía, la lingüística y, a veces críticamente, sobre el pensamiento "estructuralista". En segundo lugar afirmando nuevamente que los filósofos españoles dejaron en México una clara huella; afirmando también que México dejó en ellos una nueva semilla que les permitió saber mejor aquello que eran y habían querido ser.

ÍNDICE

Prólogo 7
Mario de la Cueva

El pensamiento prehispánico 11
Miguel León-Portilla

América 63
Edmundo O'Gorman

La filosofía en México en los siglos XVI y XVII 93
José M. Gallegos Rocafull

La filosofía moderna en la Nueva España 121
Rafael Moreno

Las corrientes ideológicas en la época de la Independencia . 169
Luis Villoro

El liberalismo mexicano 201
Abelardo Villegas

El positivismo 227
Leopoldo Zea

Los filósofos mexicanos del siglo XX 249
Fernando Salmerón

Los filósofos españoles "transterrados" 295
Ramón Xirau

Estudios de Historia de la Filosofía en México, editada por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en Imprenta Cromocolor, el 29 de marzo de 1985, a los 75 AÑOS DE LA APERTURA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MÉXICO Y A LOS 50 DEL ESTABLECIMIENTO DE LA IMPRENTA UNIVERSITARIA. Su composición se hizo en tipo Electra 10:11, 9:10 y 8:9. La edición consta de 3000 ejemplares.

UNAM

Estudios de Historia de la Filosofía en México